PANORAMA

RODNEY STARK

Falso testimonio

Denuncia de siglos de historia anticatólica

Prólogo de Fernando García de Cortázar

SALTERRAE

PANORAMA

RODNEY STARK

Falso testimonio

Denuncia de siglos de historia anticatólica

Prólogo de Fernando García de Cortázar

SALTERRAE

RODNEY STARK

Falso testimonio

Desmontando siglos de historia anticatólica

Prólogo de
FERNANDO GARCÍA DE CORTÁZAR

SAL TERRAE

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la red: www.conlicencia.com o por teléfono: +34 91 702 1970 / +34 93 272 0447

Grupo de Comunicación Loyola
• Facebook / • Twitter / • Instagram

Título original:
Bearing False Witness
Debunking Centuries of Anti-Catholic History

Publicado originalmente en los Estados Unidos, en 2016
por Templeton Press
300 Conshohocken, PA 19428
www.templetonpress.org

All rights reserved
© Rodney Stark, 2016

Traducción:
Isidro Arias Pérez

© Editorial Sal Terrae, 2017
Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
info@gcloyola.com / www.gcloyola.com

Imprimatur:
† Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
18-07-2017

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2697-0

Índice

Portada
Créditos
Prólogo a la edición española
Introducción: Plantar cara a ilustres intolerantes
1. Pecados de antisemitismo
    Origen del antisemitismo
    Conflicto religioso precoz
    La Iglesia y las agresiones antisemitas
    Musulmanes y judíos
    El undécimo mandamiento
    «El Papa de Hitler»
    Conclusión
2. Evangelios eliminados
    Conclusión
3. Persiguiendo a los paganos tolerantes
    Constantino reconsiderado
    La locura de Juliano
    Persecución y persistencia
    Declive del paganismo
    Asimilación
    Conclusión
4. Imponiendo la Edad Oscura
    El mito de la Edad Oscura
    Progreso tecnológico
    Progreso moral
    Progreso en cultura superior
        Música
        Arte
        Literatura

Educación
Ciencia
El mito del Renacimiento
El mito de la Ilustración laica
Teología, razón y progreso
Conclusión
5. Cruzadas en busca de tierras, botín y conversos
Provocaciones
Aspectos económicos de las cruzadas
Por qué emprendieron el viaje a oriente
Los reinos cruzados
«Crímenes de guerra» de los cruzados
Redescubriendo las cruzadas
Conclusión
6. Monstruos de la Inquisición
¡Ya está bien!
Muertes
Tortura
Brujería
Herejía
Marranos
Moriscos
Luteranos
Sexualidad
Quema de libros
Conclusión
7. Herejías científicas
La búsqueda de conocimiento
Teología y filosofía natural
La invención de las universidades
El camino hacia la «revolución» científica
Roberto Grosseteste (1168-1253)[25]
Alberto Magno (ca. 1200-1280)[28]
Roger Bacon (1214-1294)[30]
Guillermo de Ockham (1295-1349)[34]
Nicolás de Oresme (1325-1382)[35]
Nicolás de Cusa (1401-1464)[36]

Nicolás Copérnico (1473-1543)[38]
La ciencia alcanza su mayoría de edad
Científicos «ilustrados»
Protestantismo
¿Por qué Inglaterra?
Los orígenes religiosos de la ciencia
Así, pues, ¿qué pasó con Galileo?
Conclusión
8. Bendita esclavitud
Oposición papal a la esclavitud
Códigos para esclavos
La civilización india- jesuítica
Conclusión
9. Santo autoritarismo
Dos Iglesias
Sobre los gobernantes mundanos
Filósofos de la «Ilustración» y antirreligión izquierdista
Los revolucionarios franceses y la Iglesia (1789-1799)
En busca de una Rusia atea
La guerra civil española
Conclusión
10. Modernidad protestante
Reforma y libertades
Weber y el capitalismo
Sobre el capitalismo
El auge del «capitalismo religioso»
Virtudes del trabajo y de la frugalidad
Capitalismo y progreso teológico
Inicial oposición cristiana al interés y a los beneficios
Teología del «precio justo» y del interés legítimo
Ciudades-estados capitalistas
Conclusión
Epílogo
Bibliografía y lecturas recomendadas
Procedencia de las ilustraciones

En memoria de
Andrew M. Greeley
y Richard John Neuhaus

El mito de la barbarie católica. Publicado en Holanda en 1598, este grabado presenta a un caballero español alimentando a sus perros con cuerpos de niños indios. Es un ejemplo típico de la propaganda antiespañola y anticatólica de la época **[*1]** .

Prólogo a la edición española

EN octubre de 2001, al recibir, al recibir el Premio de la Paz de la Feria del Libro de Frankfurt, el filósofo Jürgen Habermas definió la actitud con la que un intelectual debe orientarse en el grave desorden moral de nuestro siglo. Su mirada limpia, carente de la irritada debilidad del sectarismo, se posó sobre las víctimas de las grandes catástrofes totalitarias del siglo XX y las que acababan de sufrir el atentado del 11 de septiembre, a manos del fundamentalismo islámico. Habermas exigía ante tales acontecimientos una sensibilidad distinta a la que había provocado los excesos de la secularización. La pérdida de una expectativa de redención, el carácter definitivo de la muerte, no debían verse ya como situaciones satisfactorias para un mundo que daba la espalda a sus raíces religiosas. Por el contrario, convenía meditar en el vacío que la carencia de una idea de eternidad y de sentido último de la existencia había dejado en el corazón del hombre. En la más importante feria del libro del mundo, Habermas denunciaba el expolio de la tradición cultural inspiradora de la conciencia de Occidente, cuya desaparición estaba provocando la mayor oquedad ideológica de nuestro tiempo.

Las doctrinas que siempre quisieron mejorar la suerte del hombre surgieron, no por casualidad, en la Europa en la que el cristianismo arraigó y en la que su mensaje fue capaz de identificarse con la cultura de un continente Los principios humanistas nacieron en nuestra civilización y ahora deben servir de inspiración a quienes deseamos superar el vacío angustioso

que padecemos. No hubo obra artística, fantasía de la imaginación o festín de la belleza que no se inspirara en los valores de la religión cristiana. No hubo tampoco –y en ello habrá que poner especial énfasis– declaración de derechos, exigencia de respeto a la dignidad del hombre o invocación a la condición fraterna de la existencia, que no tuviera su origen en el cristianismo. A quienes levantaron banderas de emancipación solo se les ocurrió hacerlo porque su vida había estado impregnada de un ambiente de valores superiores y de crítica a la injusticia inspirado en el Evangelio.

España está pasando, como todo Occidente, por un devastador periodo de banalidad, de despreocupación y pérdida de sustancia moral. Nuestro país se ha instalado en una jovial ausencia de principios, en un permanente abandono de tradiciones a las que se achaca caducidad, cuando no oscurantismo. España padece un grave deterioro de sus recursos ideológicos, de su vigor cultural y su pertenencia al espacio de civilización que ha ido trenzando un conjunto de valores universales, de los que ahora lamentablemente se despreocupa.

La ignorancia que se ha adueñado de nuestro mundo y la insolencia de querer actuar como si nuestras raíces colectivas fueran obstáculo para nuestra realización individual están en el trasfondo de la denuncia que el profesor Rodney Stark hace en su libro *Falso Testimonio*. Un alegato contra la arrogancia intelectual y la mentira de quienes consideran que la libertad de las sociedades modernas se ha construido como resultado de la impugnación del cristianismo y de una progresiva pérdida de influencia de la Iglesia Católica en aras de una beneficiosa secularización del mundo. La obra del sociólogo americano es una refutación inteligente de la historia del catolicismo urdida en medios pretendidamente científicos a lo largo de los últimos cinco siglos. Las falsedades que se denuncian, los embustes propagandísticos que se delatan, definen la trama de un libro apasionante que

trata de desmontar las negras y fraudulentas visiones que se han difundido de la naturaleza y el desarrollo del catolicismo. El pasado es inflamable y puede manipularse para ensombrecer la reputación de la cultura católica, justificar una guerra o, como temía Orwell tras su experiencia en las tierras rojas de la guerra civil española, para abrir paso a un mundo de pesadilla de imposiciones totalitarias.

Todos los atributos de una civilización, fruto de la síntesis de la razón clásica y el mensaje del cristianismo, fueron salvaguardados en la historia moderna por la resistencia de los católicos ante las tentaciones de una falsa emancipación, de una falaz vía hacia la servidumbre. Tal resistencia tuvo su momento inicial en la respuesta del concilio de Trento a los objetivos doctrinales y organizativos de la reforma protestante. A partir de entonces hemos asistido, sin embargo, al éxito de ciertos mitos, distintos lugares comunes que han convertido aquel titánico esfuerzo por preservar la esencia liberadora del cristianismo en una mera batalla entre el progresismo protestante y el oscurantismo de los católicos. Incluso la misma difusión del concepto de Contrarreforma sugiere una actitud reaccionaria frente al desafío de la novedad, que los católicos han acabado por aceptar con más ignorancia que humildad, y que apenas difiere de lo que el luteranismo y adláteres han divulgado.

Desde su honestidad académica, alejada de la militancia católica, el propio Rodney Stark no duda en afirmar que a partir de la ruptura luterana los ataques a la Iglesia de Roma fueron cristalizando en falsos testimonios impulsados por los disidentes y que se incrustaron en la historia cultural de Occidente. A un lado, la innovación renacentista, la responsabilidad económica, la moral del esfuerzo y la apertura ideológica anunciada por el protestantismo; del otro, el anacronismo medieval, la Inquisición, la perezosa mentalidad de la opulencia rentista, el rechazo a la ciencia y la cerrazón

espiritual administrada por una institución arrumbada por la marcha de la historia.

Si los católicos no salimos al paso de esta normalización de las banalidades de una mala lectura de Max Weber y una peor asimilación de Wilhelm Dilthey, ¿quién habrá de hacerlo por nosotros? Porque la verdad es que ha acabado por divulgarse una interpretación de la gran crisis del siglo XVI como la responsable de una Europa de dos velocidades y dos intensidades religiosas. El norte emprendedor, porque fue liberado. El sur ocioso, porque permaneció en la sombra. El norte próspero, porque adquirió la conciencia de los deberes sociales del cristiano. El sur antediluviano, porque mantuvo su torpeza dogmática al servicio de terratenientes gandules y aristócratas jactanciosos. El norte que ofreció a cada hombre su contacto directo con Dios a través del libre examen de las Escrituras. El sur que dejó a los hijos de Dios bajo el control de una autoridad ilegítima, que les robaba la posibilidad de relacionarse con su Creador sin pagar el peaje a la institución eclesiástica.

Ya es hora de atajar estas extravagancias y el libro de Rodney Stark ofrece, sin entrar en polémica, argumentos históricos para defendernos los católicos de las maldades y perversiones que nos atribuyen, desde el antisemitismo hasta la cooperación con los regímenes dictatoriales, pasando por el apoyo a las distintas formas de esclavitud moderna o la incapacidad radical para aceptar el progreso científico y la Ilustración. La Edad Media como época de oscuridad y tinieblas fue, en buena medida, un invento de la propaganda protestante para definir un milenio entero de retroceso entre una antigüedad grecorromana, clásica, y la recuperación postmedieval portadora de la luz y de la innovación correspondiente a la llegada de Lutero. No es cierto, en absoluto, que el catolicismo rompiera con la esperanza de modernidad del Renacimiento. Antes al contrario, ese ciclo brillante de la

historia floreció precisamente en aquellos lugares donde se dio el primer encuentro del mensaje de Cristo y la herencia humanista del Mediterráneo clásico. Fue en este sur desprestigiado donde la fe y la razón hallaron el modo de sintetizarse, en la tarea inmensa de santo Tomás de Aquino, facilitando el encaje entre cristianismo y modernidad.

Para el lector español, los argumentos que despliega Rodney Stark desmontando siglos de historia anticatólica tienen especial resonancia. No en vano, Menéndez Pelayo consagró el estereotipo de España como evangelizadora de la mitad del orbe, martillo de herejes y luz de Trento. Fue aquí, en este sur nada taciturno, donde los frailes de Salamanca y los teólogos tridentinos proclamaron la ley natural y el libre albedrío. Cuando por toda Europa se halagan los oídos reales con argumentos divinos del poder coronado, las meditaciones del dominico Francisco de Vitoria aguan la fiesta monárquica abriendo camino, sin embargo, al desarrollo del derecho internacional. En pleno proceso europeo de fortalecimiento monárquico, el jesuita Juan de Mariana defiende la existencia de leyes nacidas del pueblo, cuya modificación solo puede hacerse con el consentimiento de la comunidad. Fue en este sur tan español donde se defendió la actualidad permanente del Espíritu, que debía inspirar la adecuada lectura de las Escrituras, concebidas no como un texto doctrinal a debatir, sino como palabra de Dios a compartir, mientras el libre examen propugnado por Lutero ocasionaba múltiples escisiones del protestantismo.

Hubo un momento en que Occidente quiso matar a Dios, hace cien años. Ahora venimos de un ritual reciente, del cruce entre dos siglos, en el que se ha extirpado todo cuanto concernía al cristianismo fundacional, indispensable en nuestra manera de comprender el mundo del que España forma parte. Se desprestigiaron los principios, se consideró sobrante el pensamiento, se prefirió la instantánea velocidad de la comunicación al denso reposo en que

se elaboran las ideas. Hemos visto a los más jóvenes perder ese instinto de civilización que nos salvó de las mitologías crueles, que preservó nuestra sociedad en ese espléndido periodo de madurez que siguió al horror de la segunda contienda mundial.

Este es el lugar desde el que puede arrancar la reconquista de lo que fue nuestro. Este es el espacio moral en el que deberíamos iniciar una larga y dolorosa tarea de reconstrucción. No desde una dogmática integrista. Ni siquiera desde la exigencia de una fe personal, sino desde la demanda de que todo el humanismo vertebrado con la tradición católica vuelva a ser esa referencia cultural que nos define, que nos ofrece la edad de una cultura y la madurez de una civilización. En el repaso que hace Rodney Stark de la verdadera historia del catolicismo encontramos razonamientos suficientes como para abandonar nuestra resignada desidia y ponernos en marcha.

Si Gabriel Celaya pudo escribir «maldigo la poesía concebida como un lujo cultural por los neutrales … maldigo la poesía de quien no toma partido hasta mancharse», hoy pedimos a la Historia que con su capacidad para desenmascarar falsos enunciados y turbias plegarias nos ayude a denunciar las imposturas y apaños de la vida pública y a sacar los colores a nuestros policías del pensamiento que consideran, como escribía Larra, que es más fácil negar las cosas que enterarse de ellas. Somos la única civilización que parece avergonzarse de sí misma. Somos la única nación que renuncia a su significado. El absurdo anticatolicismo que se aloja en la presunción de laicidad no es un ataque a dogmas que solo afectan a los creyentes. Es una ofensiva contra valores que determinan una forma de vivir, un concepto de la persona, una idea de la libertad. Es una causa general contra una herencia de cultura y moralidad. Tiene la envergadura de un auto de fe, de un siniestro proceso con intimidación intolerable del acusado. Con otras cosas que están

sucediendo, esta es una manera de liquidar lo que muchos entendemos como España.

Fernando García de Cortázar
Catedrático de Historia Contemporánea
Universidad de Deusto

INTRODUCCIÓN:

Plantar cara a ilustres intolerantes

DURANTE mis años de formación como protestante norteamericano con aspiraciones intelectuales me pregunté a menudo por qué los católicos celebraban tan efusivamente el Día de Colón. ¿No se daban cuenta de la ironía que entrañaba el hecho de que, aunque Colón fuera católico, su viaje de descubrimiento lo había llevado a cabo con la terca oposición de los prelados de la Iglesia Católica romana que, apoyándose en textos de la Biblia, afirmaban que la Tierra era plana y que, por tanto, cualquier intento de alcanzar Asia navegando hacia el Oeste terminaría con el desastre de las naves hundiéndose en el abismo al alcanzar el límite del mundo?

Esa era la información que todos tenían acerca de los católicos y de Colón. La idea de que Colón había demostrado que la Tierra era redonda no solo nos la enseñaban en la escuela, sino también en diversas películas, obras de teatro de Broadway [1], e incluso en canciones populares [2]. Sin embargo, allí estaban ellos cada 12 de octubre: multitud de miembros de la asociación de los Caballeros de Colón, acompañados de sacerdotes, desfilando para celebrar la llegada del «Gran Navegante» al Nuevo Mundo. ¡Qué absurdo!

¡Y qué sorpresa me llevé muchos años después al descubrir que los motivos por los que los consejeros católicos de Colón se habían opuesto a los proyectos del navegante eran distintos de los que a mí me habían contado! [3]

En el siglo XV (y desde muchos siglos antes) todos los europeos educados, incluidos los prelados de la Iglesia Católica, sabían que la Tierra era redonda. La oposición que encontró Colón no había tenido nada que ver con la forma de la Tierra, sino con el hecho de que sus cálculos acerca de la circunferencia del globo eran equivocados. Colón calculaba que entre las islas Canarias y Japón había una distancia aproximada de 2.800 millas náuticas, cuando en realidad es de unas 14.000 millas. Sus adversarios clericales, mejor informados sobre esta distancia, desaconsejaban que Colón y sus hombres se embarcasen en un viaje que podía implicar la muerte de todos ellos en el mar. De no haberse encontrado con el hemisferio occidental –y nadie conocía con seguridad su existencia–, la Santa María, la Pinta y la Niña habrían desaparecido de la faz de la tierra, porque todos sus ocupantes habrían terminado muriendo de sed y hambre.

Aunque parezca mentira, ni en el diario de Colón ni en La historia del Almirante que escribió su hijo se sugiere en ningún momento que Colón tuviese que demostrar la redondez de la Tierra. Esta historia desconocida hasta que, tres siglos después de su muerte, la explicara, en una biografía de Colón, publicada en 1828, Washington Irving (1783-1859), más conocido por sus obras de ficción, como la *Leyenda de Sleepy Hollow*, también conocida en español como la *Leyenda del jinete sin cabeza* **[4]** . Aunque el relato sobre Colón y la Tierra plana era igualmente fantástico, Irving lo presentó como un hecho histórico. Muy pronto esta historia fue aceptada con entusiasmo por historiadores que, convencidos de la maldad y la estupidez de la Iglesia Católica romana, no necesitaron buscar nuevos argumentos que la confirmaran ulteriormente, aunque algunos debieron de entender que semejante interpretación era reciente. En cualquier caso, así fue cómo entró en los libros de texto la idea de que Colón había demostrado que la Tierra era redonda.

En tiempos de Washington Irving esta pauta de comportamiento, entonces bien conocida, se utilizó para introducir en el canon histórico muchas tergiversaciones y mentiras malintencionadas con el sello de una pretendida erudición, principalmente con el fin de desprestigiar a la Iglesia Católica (recordemos que los católicos no fueron aceptados en las Universidades de Oxford y de Cambridge hasta 1871, y que por esas mismas fechas tampoco eran admitidos en algunas universidades norteamericanas). Aunque en el caso de la historia de Colón las cosas parecen haberse aclarado, muchas de estas acusaciones anticatólicas igualmente falsas continúan formando parte del legado histórico occidental. Todavía en 2009 un informe sobre los libros de texto utilizados por los escolares de Austria y Alemania comprobó que el mito de Colón y la Tierra plana seguía enseñándose en ambas naciones [5] .

Todo empezó con las guerras de religión que se declararon en Europa a partir de la Reforma, enfrentando a protestantes y católicos. Estas guerras provocaron millones de muertos y, en este contexto histórico, España emergió como la principal potencia católica. Como reacción, Inglaterra y Holanda llevaron a cabo intensas campañas de propaganda que presentaban a los españoles como bárbaros fanáticos y sedientos de sangre. Thomas F. Madden, prestigioso historiador medieval, ha escrito: «Innumerables libros y panfletos salieron de las imprentas del norte de Europa acusando al imperio español de inhumana depravación y horribles atrocidades (...) España era presentada como un lugar donde reinaba la oscuridad, la ignorancia y la maldad» [6] . Estudiosos modernos y bien informados no solo rechazan esta imagen maliciosa, sino que incluso le han dado nombre a semejante engendro: es la «Leyenda Negra» [7] . A pesar de todo, esta presentación de España y de los católicos españoles conserva gran parte de su vigencia en

nuestra cultura: la simple mención de la «Inquisición española» evoca repugnancia e indignación.

Pero no fueron solo algunos protestantes airados quienes inventaron y dieron pábulo a tales mentiras. Muchas de las falsedades que analizaré en los capítulos siguientes fueron promovidas, especialmente durante la llamada Ilustración, por escritores antirreligiosos, cuya obra fue bien recibida a pesar de todo porque sus contemporáneos la consideraron dirigida contra el catolicismo, y no como lo que realmente era; en cualquier caso, más recientemente sabios de esa misma orientación han hecho gala tanto de su ateísmo como de su desprecio por el catolicismo [8]. En su tiempo, por ejemplo, Edward Gibbon (1737-1794) habría tenido serios problemas de no haber entendido (incorrectamente) sus contemporáneos que los puntos de vista decididamente antirreligiosos expresados en su Historia de la decadencia y caída del imperio romano se referían únicamente al catolicismo romano. Este malentendido fue posible porque, dado que en la época del imperio romano la única Iglesia cristiana como tal era el catolicismo, los lectores de Gibbon presumieron que sus ataques iban dirigidos específicamente contra los católicos y no contra la religión en general.

Gibbon fue uno de los primeros «intolerantes ilustres», pero no está solo, porque la lista de famosos sabios anticatólicos (algunos de ellos todavía vivos) es realmente larga. En los próximos capítulos los traeremos a colación, a algunos en repetidas ocasiones. Lo más lamentable del caso es que, durante estos últimos años, las aportaciones más perniciosas a la historia anticatólica provienen de personajes que, habiendo pertenecido a la Iglesia, terminaron desertando de ella; concretamente de antiguos seminaristas, sacerdotes, o monjas, como John Cornwell, James Carroll y Karen Armstrong. Por lo general, los ataques procedentes de desertores de un determinado grupo son tratados con cierta cautela. Pero, curiosamente, a los ataques dirigidos contra

la Iglesia por antiguos miembros suyos a menudo se les concede especial credibilidad.

En cualquier caso, si dudas de que tu visión de la historia occidental ha podido verse distorsionada por la obra de estos ilustres intolerantes, pregúntate si crees en alguno de los enunciados siguientes:

- La Iglesia Católica motivó y participó activamente en casi dos milenios de violencia antisemita, justificándola en la afirmación de que los judíos fueron responsables de la crucifixión de Cristo, hasta que el Concilio Vaticano II se retractó de esta doctrina en 1965. De todos modos, la Iglesia nunca ha pedido perdón por el hecho de que Pío XII sea conocido, con razón, como el «Papa de Hitler».

- Solo recientemente hemos tomado conciencia de textos evangélicos cristianos llamativamente progresistas, hace tiempo suprimidos por prelados católicos estrechos de miras.

- Inmediatamente después de ser declarada religión oficial del imperio romano, la Iglesia cristiana persiguió a los no cristianos hasta eliminar el paganismo.

- La caída de Roma y el auge de la Iglesia señalaron la entrada de Europa de un milenio de ignorancia y retraso. Esta Edad Oscura –o Siglos Oscuros– perduró hasta el Renacimiento y la Ilustración, cuando los sabios laicos rompieron las barreras que durante siglos había impuesto la Iglesia Católica a la razón.

- Iniciadas por el papa, las cruzadas no fueron sino el primer capítulo sangriento en la historia del colonialismo gratuito y brutal europeo.

- La Inquisición española torturó y asesinó a un enorme número de personas inocentes por crímenes «imaginarios», como la brujería y la

blasfemia.

- La Iglesia Católica temió y persiguió a los científicos, como puso de manifiesto el caso de Galileo. De ahí que la «Revolución Científica» se produjese principalmente en sociedades protestantes, porque en ellas la Iglesia Católica no estuvo en condiciones de suprimir el pensamiento independiente.

- Totalmente a gusto con la esclavitud, la Iglesia Católica no opuso la menor resistencia cuando esta fue introducida en el Nuevo Mundo, ni tampoco trató de hacerla más humana.

- Hasta fecha muy reciente, el punto de vista católico sobre el Estado ideal se resumía en la expresión que habla del «derecho divino de los reyes». Así, pues, la Iglesia se ha opuesto decididamente a todos los esfuerzos por establecer gobiernos más liberales, apoyando con entusiasmo a los dictadores.

- La Reforma protestante, además de romper el férreo control que ejercía la Iglesia Católica sobre el progreso, facilitó la llegada del capitalismo, la libertad religiosa y el mundo moderno.

Todos estos enunciados forman parte de la cultura común, y consiguientemente son ampliamente aceptados y repetidos a menudo. Pero, todos ellos son falsos, y lo que afirman muchos de ellos es justamente lo opuesto a la verdad. Dedicaré un capítulo a resumir repeticiones recientes de cada uno de ellos y a demostrar que sin duda todos son falsos.

Me parece oportuno decir algo aquí sobre el origen de este libro. No me puse a escribirlo partiendo de cero. A lo largo de mi vida he escrito diversas obras sobre temas de historia medieval [9] y sobre el cristianismo primitivo [10] , y a menudo he ido constatando importantes tergiversaciones

de la verdad histórica derivadas de una actitud obviamente anticatólica, ya que sus autores a menudo expresaban explícitamente el odio que sentían hacia la Iglesia. Tras haber escrito en estos libros aclaraciones particulares sobre muchos de los enunciados de la lista anterior, finalmente decidí que la cuestión de la historia declaradamente anticatólica es demasiado importante y sus consecuencias demasiado extendidas como para darme por satisfecho con semejantes refutaciones ocasionales. Así, pues, reuní, revisé y amplié sustancialmente mis anteriores aclaraciones y las completé con otras nuevas. Al hacer esto no he tratado de «blanquear» la historia de la Iglesia. En esos mismos libros a los que me he referido, abordé con cierta extensión temas como la corrupción del clero, el trato brutal reservado a algunos «herejes», así como otros pecados y deficiencias más recientes de la Iglesia, como el encubrimiento de la pedofilia de algunos sacerdotes y la desafortunada defensa de la teología de la liberación. Pero, independientemente de la importancia que cada uno conceda a estos aspectos negativos de la historia de la Iglesia, nada podría justificar las exageraciones desmedidas, las acusaciones falsas y los fraudes patentes que discutiré en los próximos capítulos. Frente a esta ingente literatura de mentiras, he optado por seguir el consejo de Garrett Mattingly (1900-1962), historiador de la Universidad de Columbia: «A los muertos no les importa que las generaciones que los suceden los traten con justicia. Pero a los vivos, hacer justicia, aunque sea con retraso, debería importarles» **[11]** .

Tal vez te preguntes: si estas falsedades son tan tristemente célebres, ¿por qué persisten? En parte, porque se refuerzan unas a otras y están tan profundamente arraigadas en una determinada cultura que a los hombres y mujeres que comparten ese contexto de vida les parece imposible que no sean verdaderas. Uno asume fácilmente que en la época «ilustrada» que le ha tocado vivir tales afirmaciones habrían sido rechazadas ya hace tiempo si

realmente fuesen falsas. Confieso que cuando yo mismo me topé por primera vez con la afirmación de que la Inquisición española no solo había derramado poca sangre, sino que además había sido una fuerza importante en pro de la moderación y la justicia, desestimé semejante punto de vista como expresión de un revisionismo excéntrico y con ganas de llamar la atención. Nuevas investigaciones me llevaron a descubrir con sorpresa que, efectivamente, entre otras cosas, la Inquisición había evitado que la caza indiscriminada de brujas, practicada en la mayor parte de Europa durante los siglos XVI y XVII, se extendiese también por España e Italia. En lugar de quemar a las brujas, la Inquisición llevó al patíbulo a algunas personas por haber quemado a brujas.

No pretendo que mis lectores acepten al pie de la letra las soluciones que propongo a cada uno de los problemas aquí tratados. En algunos casos he llevado a cabo la investigación básica necesaria para echar por tierra las falsas afirmaciones anticatólicas, y en esos casos documento mis afirmaciones de la forma más completa posible, para que cada lector pueda comprobarlas. Sin embargo, en la mayor parte de los casos me limitó a exponer el punto de vista compartido por la mayoría de los especialistas de prestigio. Por desgracia, aunque a menudo los expertos se quejan cuando un determinado infundio anticatólico sigue divulgándose, la mayoría de ellos escribe solo para los colegas y no se preocupan de compartir su conocimiento con el público general de los lectores; así, el mito de Colón ha seguido transmitiéndose en los libros de texto y en la cultura popular, a pesar de que desde hace ya varias décadas los expertos han señalado sus orígenes fraudulentos [12]. Personalmente me he propuesto hacer ampliamente accesible la obra de estos expertos, citando en cada caso su obra y reconociendo plenamente el trabajo de cada uno de ellos. En cada capítulo

encontrará el lector breves biografías de expertos que han hecho importantes aportaciones a cada tema tratado.

Finalmente, yo no soy católico romano, y no he escrito este libro en defensa de la Iglesia. Lo he escrito en defensa de la historia.

---

[1] . RUSSELL, 1997.

[2] . Véase lo que dice de Ira GERSHWIN en su canción *They All Laughed / Todos se rieron*: «Todos se rieron cuando Cristóbal Colón dijo que la Tierra era redonda, todos se rieron cuando Edison grabó el sonido».

[3] . RUSSELL, 1997.

[4] . *Ibid*.

[5] . BERNHARD, 2014.

[6] . MADDEN, 2003, 30.

[7] . MALTBY, 1971, 4.

[8] . Véase DAWKINS, 2006; SAGAN, 1996.

[9] . STARK, 2001, 2003a, 2003b, 2005 y 2014.

[10] . STARK, 1996, 2006, y 2011.

[11] . MATTINGLY, 1959, 375.

[12] . RUSSELL, 1997.

El mito de que la Iglesia justifica la violencia antisemita. Vista en Internet, esta imagen se identifica casi siempre como una fotografía del papa Pío XII saludando a Adolf Hitler, y ello a pesar de que el prelado católico que aquí aparece no muestra la nariz fácilmente identificable del citado papa. En realidad, la imagen muestra una fotografía del arzobispo Cesare Orsenigo, embajador del Vaticano en Alemania **[*2]** .

1.
Pecados de antisemitismo

DURANTE siglos, la persecución de los judíos se justificó en nombre de Dios. Los guetos medievales y los sangrientos pogromos de que nos habla la historia estuvieron inspirados en la idea de que los judíos, por haber asesinado a Cristo, habían provocado la ira y el castigo eternos de Dios» [1] .

Así empezaba uno de mis libros, publicado hace ya muchos años. Me parece oportuno iniciar este capítulo explicando cómo llegué a esta conclusión.

Ya durante mi primer año como alumno de posgrado en la Universidad de Berkeley fui seleccionado por el director del *Survey Research Center* para colaborar en un gran proyecto dedicado al estudio del antisemitismo, financiado por la asociación judía *B´nai B´rith* [Hijos de la Alianza], uno de cuyos objetivos es combatir la difamación. Enseguida me asignaron a la parte del proyecto centrada en la investigación de los efectos de las enseñanzas cristianas en las creencias y los sentimientos negativos acerca de los judíos. Todavía no había recibido mi doctorado, y ya entonces me encargué de diseñar y sacar adelante importantes informes sobre la opinión pública en esta materia; el análisis de los resultados de estos informes fue el libro *Christian Beliefs and Anti-Semitism*.

Como era de esperar, los datos demostraban la existencia de un importante vínculo entre creencias y prejuicio: los mismos cristianos

americanos que culpaban a «los judíos» de la crucifixión de Cristo estaban más dispuestos a aceptar los conocidos estereotipos antisemitas que presentan a los judíos como avariciosos, tacaños, exclusivistas, inmorales y malos patriotas. De ahí que, antes de que yo hubiese completado el borrador de mi libro, se me pidiese que preparase un breve resumen de su contenido para ser distribuido entre los obispos que asistían al Concilio Vaticano II, el extraordinario concilio ecuménico convocado por el papa Juan XXIII en 1962. Como consta en el *New York Times* [2] , el cardenal Agustín Bea señaló que, en lo que a la relación con los judíos se refiere, mi resumen había jugado un importante papel en la redacción de la declaración del concilio sobre los judíos, *Nostra aetate*, que afirma:

> Aunque las autoridades judías con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, lo que se perpetró en su pasión no puede ser imputado indistintamente a todos los judíos que vivían entonces ni a los judíos de hoy. Si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados por Dios y malditos, como si tal cosa se dedujera de la Sagrada Escritura. Por ello, procuren no enseñar, ni en la catequesis ni en la predicación de la palabra de Dios, nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo. Además, la Iglesia, que reprueba toda persecución contra cualquier hombre, recordando el patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de que han sido objeto los judíos de cualquier tiempo y por parte de cualquier persona (*Nostra aetate*, n. 4).

Celebré que el concilio tomase esta iniciativa, y fue para mí un orgullo haber influido de alguna manera en la redacción del documento conciliar. Sin embargo, en aquel momento yo no estaba ni mucho menos en condiciones de valorar exactamente las numerosas sutilezas que presentaba el texto del concilio, y carecía de la suficiente experiencia histórica como para comprender que el mensaje del texto en cuestión no era en realidad ninguna novedad, porque la Iglesia nunca había enseñado que los judíos hubiesen sido

excluidos en algún momento del amor de Dios. Y todavía tenían que pasar muchos años para que yo fuese plenamente consciente de hasta qué punto la Iglesia Católica se había mantenido como una barrera resistente contra la violencia antisemita, aunque es verdad que los cristianos que habían atacado a los judíos a menudo habían tratado de justificar sus acciones en motivos religiosos. Mi toma de conciencia de estas cuestiones creció cuando más tarde me ocupé de diferentes aspectos de la historia antigua y medieval, y más concretamente al escribir un largo análisis de todos los estallidos de violencia antisemita que se habían producido tanto en Europa como en el ámbito del islam en el largo período que va del año 500 al 1600 [3] .Con el tiempo, esta obra me obligó a tener en cuenta todas las conexiones existentes entre cristianismo y antisemitismo.

No olvidemos que durante sus muchos siglos de historia la Iglesia Católica ha contado con un número enorme de clérigos: de ellos, algunos han sido santos, otros oportunistas, muchos piadosos; tampoco han faltado corruptos, ni ignorantes, ni algún que otro ateo, ni incluso ocasionalmente lunáticos integrales. No debería extrañarnos que algunos de estos clérigos hayan creído que Dios aborrecía a todos los judíos, e incluso algunos de ellos participaron activamente en estallidos de violencia antisemita. Pero, como veremos, tales formas de ver y de pensar no contaron nunca con respaldo oficial, ni fueron reflejo de la conducta habitual del clero católico con respecto a los judíos. Muy al contrario, el clero defendió a menudo a los judíos locales de los ataques de sus conciudadanos, en ocasiones con peligro de sus propias vidas.

Origen del antisemitismo

Empecemos por el principio: muchos eruditos contemporáneos sostienen que el origen del antisemitismo hay que achacárselo a la Iglesia [4] . La conocida teóloga feminista Rosemary Ruether ha afirmado incluso que «la Iglesia tiene que cargar con una responsabilidad sustancial por la trágica historia de los judíos en la cristiandad, que fue la base sobre la cual se asentó el antisemitismo político y el uso que del mismo hicieron los nazis» [5] . Jules Isaac tocó la misma cuerda: «Sin los siglos de catecismo, propaganda y oprobio cristianos, la doctrina, la propaganda y el oprobio hitlerianos no habrían sido posibles» [6] . Y, en palabras de Robert T. Osborn, «los cristianos han sido antijudíos y antisemitas, al parecer desde el principio» [7] .

Estas acusaciones se basan en pasajes del Nuevo Testamento que acusan a los judíos de haber rechazado a Cristo y de perseguir a los cristianos, a pesar de que todos los eruditos que creen que los cristianos inventaron el antisemitismo saben que mucho antes de que naciera Jesús ya existía una profunda hostilidad hacia los judíos. Tal vez debido a la animadversión que expresan hacia la Iglesia primitiva, esos eruditos consideraron que los sentimientos que los antiguos pusieron de manifiesto con respecto a los judíos habían sido simples muestras de «antipatía» [8] . No deberíamos ver en ellos una actitud de rechazo duradera y básica, equiparable a lo que hoy se denomina antisemitismo; se trataría más bien de una irritación momentánea, provocada enteramente por conflictos políticos pasajeros, como la revuelta de los Macabeos. De hecho, estos sentimientos negativos hacia los judíos fueron siempre «esporádicos», simples «focos aislados de descontento» [9] . Por el contrario, según ellos, el verdadero antisemitismo fue expresión de un sentimiento profundo y duradero, algo completamente nuevo introducido por el cristianismo y fruto de la arrogancia y la ambición cristianas. Si las cosas sucedieron así, habría que pensar que muchos intelectuales romanos de primera línea fueron cristianos en secreto.

El gran filósofo y estadista romano Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.) calificó a los judíos de «raza maldita» [10] y condenó su influencia. Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.), considerado el más grande orador romano, se lamentó de que los ritos y las observancias judías «no estuviesen de acuerdo con la gloria de nuestro imperio, [y] la dignidad de nuestro nombre» [11] . El prestigioso historiador romano Cornelio Tácito (56-117 d.C.) despotricó contra los judíos por «despreciar a los dioses» y calificó sus prácticas religiosas de «siniestras y repulsivas». Y no solo eso; según Tácito los judíos se han «cavado una trinchera con su misma maldad» y han tratado de «aumentar su riqueza» por medio «de la obstinada lealtad» que practican entre sí. Y añadió: «Pero al resto del mundo se enfrentan con el odio reservado a los enemigos» [12] . Personalmente, no podría señalar exactamente en qué sentido las denuncias de Tácito se diferencian del antisemitismo moderno típico, tal como este suele definirse y medirse.

Y no se trató exclusivamente de palabras. Los judíos fueron expulsados de Roma el año 139 a.C. por medio de un edicto que los acusaba de pretender «introducir sus propios ritos» para uso de los romanos y, de esa manera, «contaminar las costumbres romanas» [13] . Después, el año 19 d.C., el emperador Tiberio ordenó que los judíos de Roma quemasen todas sus ropas de carácter religioso y que los varones judíos en edad militar fuesen enviados a luchar contra el bandolerismo en Cerdeña, y «si sucumbían víctimas del malsano clima de la isla», precisa Tácito, «no habría que lamentar una gran pérdida» [14] . Además, todos los otros judíos fueron desterrados no solo de la ciudad, sino de toda Italia, «con la amenaza de convertirse en esclavos de por vida si no obedecían», como escribió Paulino Suetonio (*ca.* 71-135 d.C.) [15] . El año 70 de la era cristiana, el emperador Vespasiano impuso un impuesto especial a todos los judíos del imperio, confiscando las aportaciones que cada uno de ellos destinaba anualmente al templo de Jerusalén. Y el año 95, el

emperador Domiciano ejecutó a su primo Flavio Clemente y a «otros muchos» por haber «adoptado formas de vida judías», como afirma Dión Casio (163-229) **[16]** .

Aun así, el antisemitismo no fue un invento de los romanos. Han llegado hasta nosotros varias versiones de un relato de expulsión de leprosos y extranjeros indeseables de Egipto que nos recuerdan el del Éxodo. Algunos eruditos ven en estos textos la primera mención del antisemitismo. Existen también otras referencias claramente hostiles hacia los judíos en textos griegos del siglo I a.C. que los describen como misántropos impíos; entre sus autores están Diodoro Sículo (*ca*. 90 a.C.-30 a.C.), Estrabón (*ca*. 63 a.C.-24 d.C.), y Apión (20 a.C.-45 d.C.), que incluso acusó a los judíos de practicar una forma de canibalismo ritual **[17]** .

Por lo tanto, está claro que el antisemitismo no surgió del conflicto entre cristianos y judíos a propósito de la divinidad de Jesús. Su origen hay que buscarlo más bien en el intenso compromiso que las religiones exclusivistas generan entre sus adeptos y las reacciones hostiles que este mismo compromiso provoca entre los extraños. Como afirmó la conocida historiadora E. Mary Smallwood, en el caso de los judíos «la exclusividad generó impopularidad, que a su vez generó antisemitismo» **[18]** , de la misma manera que más tarde la exclusividad cristiana provocaría a su vez el antagonismo de Roma frente a la nueva fe. De hecho, Roma no persiguió solo a judíos y cristianos, sino también a otras religiones paganas exclusivistas: por ejemplo, a ciertas asociaciones de adoradores de Isis y de Cibeles (*Magna Mater*) **[19]** .

Con la desaparición de estas religiones paganas y la aparición del cristianismo, el antisemitismo fue el único de este tipo de prejuicios que ha sobrevivido. Sin embargo, a no ser que uno crea que la Iglesia ha sido el

único canal de transmisión cultural, no hay razón para suponer que el legado del antisemitismo precristiano no haya sobrevivido en la civilización occidental –a menudo vinculado probablemente a la presentación de los judíos como intrusos religiosos, pero sin que dependa de esa vinculación–. Es decir, el antagonismo con respecto a los judíos tenía probablemente vida propia: tras haber arraigado en la antigüedad clásica, siguió reaccionando activamente frente a la permanente exclusividad judía. Por ejemplo, el Nuevo Testamento no describe a los judíos como ricos tacaños, y sin embargo esta imagen fue una nota central del odio medieval contra los judíos, como lo había sido para Tácito y sus colegas romanos. Por otra parte, evidentemente, existe un antisemitismo inherente al conflicto teológico entre ambas religiones.

Conflicto religioso precoz

El Nuevo Testamento contiene una serie de referencias duras, terribles y hostiles a los judíos. Uno de los pasajes más incendiarios y frecuentemente citados es Mateo 27,24-26: «Viendo Pilato que no conseguía nada, al contrario, que se estaban amotinando, pidió agua y se lavó las manos antes la gente diciendo: “No soy responsable de la muerte de este hombre. Allá vosotros”. El pueblo respondió: “Nosotros y nuestros hijos cargamos con su muerte”. Entonces les soltó a Barrabás, y a Jesús lo hizo azotar y lo entregó para que lo crucificaran» **[20]** .

Otros ejemplos:

- Mateo 23,37: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a quienes te son enviados!».
- Juan 5,16-18: «Por este motivo perseguían los judíos a Jesús, por hacer tales cosas en sábado [curar a un enfermo]. Pero Jesús les dijo: “Mi Padre trabaja

siempre y yo también trabajo”. Por eso los judíos con más ganas intentaban darle muerte, pues no solo violaba el sábado, sino que además llamaba a Dios Padre suyo, igualándose a Dios».

Comprensiblemente, textos como estos han provocado una gran angustia en muchos cristianos modernos y amargura en muchos judíos. Por desgracia, al condenar estos y otros pasajes parecidos del Nuevo Testamento, tanto los apologistas cristianos como los críticos judíos los interpretan con demasiada frecuencia sacándolos del contexto en que fueron escritos y sin compararlos con otros textos de la misma Biblia. Por lo que se refiere al contexto, estos pasajes fueron escritos por hombres que todavía se veían a sí mismos como judíos, aunque de un tipo más tolerante, y estaban dirigidos a judíos que no se habían decidido, o se habían negado, a reconocer un «progreso». Por eso, los críticos cristianos duros, del estilo de J. T. Sanders [21] , en lugar de centrar su atención exclusivamente en el Nuevo Testamento, deberían comparar las afirmaciones neotestamentarias acerca de los judíos con los textos del Antiguo Testamento que polemizan con otros judíos cuya fe no ha estado a la altura de la predicación de un determinado profeta. Por ejemplo, Jeremías (18,23) se dirigió al Señor con estas palabras: «No perdones sus culpas, no borres de tu vista sus pecados; caigan derribados ante ti, ejecutados en el momento de la ira». Después, insistiendo en su tema, Jeremías (19,7-9) citó la respuesta del Señor: «Haré fracasar en él los planes de Judá y Jerusalén, los derribaré a espada del enemigo, por mano de los que los buscan para matarlos, daré sus cadáveres en pasto a las aves del cielo y a las bestias de la tierra (...) Haré que se coman a sus hijos e hijas, que se coman unos a otros».

En el Antiguo Testamento pueden encontrarse docenas de versículos parecidos a estos, que permitirían formar un contexto que nos ayude a comprender los pasajes de carácter polémico del Nuevo Testamento como

textos típicos de la «crítica profética hecha al interior de la propia comunidad» [22] .

En este sentido, la angustia que suscitan los textos antijudíos del Nuevo Testamento proviene en buena medida de leerlos anacrónicamente como pronunciamientos de una mayoría cristiana cruel y abusiva. No se tiene para nada en cuenta el hecho de que, cuando se escribieron estos pasajes, los cristianos constituían una minoría insignificante y perseguida, no solo en el inmenso imperio romano, sino también en el seno de las grandes aglomeraciones judías, tanto las de las ciudades o poblaciones de Palestina como las integrantes de las numerosas e importantes comunidades de la diáspora judía formadas paulatinamente en algunas de las grandes ciudades del mundo greco-romano. De hecho, fue en estas comunidades judías donde los primeros cristianos concentraron sus esfuerzos para lograr conversos [23] . Aproximadamente hacia el año 100 d.C., cuando los Evangelios ya estaban en circulación, el número de cristianos existentes en el mundo no superaba probablemente los 8.000, e incluso un siglo más tarde su número apenas se elevaba a 200.000 personas [24] . Por el contrario, el número de judíos rondaba los 7 millones, de los cuales solo 1 millón vivía en Palestina [25] . En un principio, la fuente más seria de peligro para los cristianos no provenía de los romanos, sino de las poblaciones judías cercanas.

La prueba de que los judíos persiguieron a los cristianos está dispersa y evidentemente no es completa, pero existen razones convincentes para creer que la persecución fue común y que se prolongó durante varios siglos [26] . En primer lugar, el cristianismo representaba una abominación intolerable a los ojos de los judíos observantes de la Ley. A diferencia de los paganos, de cuyos pecados podían hacer caso omiso por considerarlos extraños ignorantes, el desacato cristiano de la Ley era una falta cometida por

individuos, muchos de ellos educados como judíos, que pretendían ser los verdaderos herederos de toda la tradición judía. Pero lo más grave fue el hecho de que los cristianos defendiesen una herejía intolerable, ya que no se limitaban a afirmar que Jesús era el Mesías prometido, sino que lo proclamaban Hijo de Dios, dejando de lado al parecer el monoteísmo [27] . A los ojos de los judíos religiosos, estas eran ofensas terribles que exigían respuestas violentas [28] .

Por lo que se refiere a pruebas de tentativas judías de la época de castigar tales crímenes, en Hechos de los Apóstoles 22,4-5 Pablo confesó que, con anterioridad a su conversión, que tuvo lugar aproximadamente el año 35 d.C., él había entregado a un número no precisado de cristianos «al sumo sacerdote y al senado en pleno» para ser castigados, y el mismo libro de los Hechos informa de varios casos en que los «apóstoles» fueron azotados. En torno al año 37 d.C. el diácono Esteban fue condenado a morir apedreado por orden del sanedrín. Más tarde, cuando Pablo dirigió sus esfuerzos misioneros hacia Occidente, él mismo recibió algunas palizas y sufrió un intento de apedreamiento, del que afortunadamente salió ileso, todo ello promovido por dirigentes judíos de diversas ciudades. A continuación, según el gran historiador judío Josefo (37-101 d.C.), y confirmado por el historiador cristiano Eusebio (263-339 d.C.), Santiago, el hermano del Señor y cabeza de la Iglesia de Jerusalén, fue públicamente ridiculizado y ejecutado por los dirigentes judíos en Jerusalén el año 61 ó 62. La amenaza judía era real.

De ahí que algunos estudiosos hayan sugerido que los pasajes antijudíos que encontramos en el Nuevo Testamento deberían interpretarse simplemente como expresión de *uno* de los contendientes de un furioso conflicto religioso. Pero hasta ahora no habíamos contado con testimonios firmes del *otro* contendiente de ese mismo conflicto, es decir de textos anticristianos de desprecio que hayan transmitido las fuentes judías, por ejemplo, el Talmud,

la magna colección que, a partir del siglo I d.C., fue reuniendo dichos de los sabios judíos y relatos acerca de su vida. En el siglo XIII un fraile dominico español publicó una selección de textos rabiosamente anticristianos provenientes del Talmud (supuestamente sugeridos por judíos convertidos al cristianismo), de los que más tarde se serviría también Martín Lutero [29] . Una obra parecida, esta vez en dos volúmenes, se publicó en Alemania en 1700. Ambas publicaciones atrajeron la atención de algunos antisemitas, que las citaron en airados panfletos, pero tanto judíos como cristianos negaron la autenticidad de dichos textos, hasta el punto de que las quejas de la comunidad judía de Francfort provocaron que los volúmenes alemanes fueran finalmente confiscados por el gobierno [30] . Por este motivo, durante mucho tiempo predominó entre los investigadores la opinión de que ni el Talmud contenía dichos o relatos auténticos sobre Jesús [31] , ni consecuentemente, aparte de algunos incidentes aislados, había existido nunca una persecución significativa de los judíos contra los cristianos [32] . De ahí que James Everett Seaver se atreviera a afirmar que el odio judío hacia los primeros cristianos «no fue nunca un hecho histórico» [33] .

El magnífico estudio de Peter Schäfer ha refutado a fondo esta opinión. Además de poseer excelentes credenciales como director del programa de estudios judíos de la Universidad de Princeton, Schäfer investigó a fondo tanto el *Talmud de Jerusalén*, redactado por sabios judíos durante los siglos I y II d.C., como el *Talmud de Babilonia*, redactado probablemente algo más tarde, entre los siglos III y VI. Diseminadas en estas dos amplias y variadas recopilaciones, se encuentran de hecho numerosas observaciones acerca de Jesús. Schäfer las describe en los siguientes términos:

> Hay contranarraciones que parodian las historias del Nuevo Testamento, especialmente la historia del nacimiento y de la muerte de Jesús. Tales contranarraciones ridiculizan el nacimiento de Jesús de una madre virgen (...) Y

de manera especial contradicen la historia de la pasión del Nuevo Testamento con su mensaje de culpa y vergüenza de los judíos como asesinos de Cristo. Y no solo eso, sino que cambian completamente el sentido de su responsabilidad: Sí, sostienen tales historias, los judíos aceptamos la responsabilidad de tal muerte, pero no hay razón alguna para sentirnos avergonzados, porque con todo derecho ejecutamos a un blasfemo e idólatra. Jesús mereció la muerte, y recibió lo que merecía. Consecuentemente, socavan la idea cristiana de la resurrección de Jesús, al que consideran condenado para siempre en el infierno, dejando claro además que ese mismo destino es el que espera también a sus seguidores, por creer en este impostor **[34]** .

Más concretamente, Schäfer ha constatado también:

- Aunque estaba casada con José, María concibió a su hijo con ocasión de un encuentro adúltero con un soldado romano llamado Pandera (este nombre podría derivarse de un juego de palabras con el término griego *parthenos*, que significa virgen). De acuerdo con la Ley judía, ambos deberían haber sido apedreados hasta la muerte.
- Jesús fue un *mamzer* (un hijo bastardo), y por tanto debería haber sido excluido de toda participación en la vida religiosa judía; es más, según algunas interpretaciones de la Ley, también los *mamzers* debían ser apedreados.
- Jesús mantuvo relaciones sexuales con María Magdalena, entre otras.
- Jesús fue condenado por practicar la hechicería.
- Jesús no murió crucificado, sino apedreado por los judíos, que a continuación colgaron su cuerpo de un árbol.
- Jesús sufre la condena del fuego eterno del infierno, donde se abrasa en medio de excrementos.

Así, pues, aquí lo tenemos. Los textos contra los judíos que leemos en el Nuevo Testamento encuentran su contrapartida exacta en las historias anticristianas que se han transmitido en el Talmud. Y no olvidemos que en buena medida este intercambio de ataques se produjo cuando los cristianos eran una minoría insignificante. Naturalmente, cuando los cristianos se convirtieron en mayoría dominante, sus actitudes con respecto a los judíos adquirieron una significación social de mucho mayor alcance que la correspondiente actitud anticristiana mantenida por los judíos en aquel mismo momento histórico. Pero, en contra de lo que afirman historiadores engañosos o mal informados, la Iglesia no convirtió los antagonismos del Nuevo Testamento en justificación de agresiones antisemitas.

La Iglesia y las agresiones antisemitas

Preparando un libro sobre las consecuencias históricas del monoteísmo [35] , traté de recoger datos sobre todas las agresiones antisemitas con consecuencias mortales llevadas a cabo por grupos de cristianos europeos occidentales desde el año 500 hasta el 1600. Empecé con el año 500 porque la información de que disponemos sobre este tipo de conflictos antes de esa fecha es muy pobre y de dudoso valor histórico. Sea como sea, cuando recopilé los casos bien documentados, descubrí algo que llamó poderosamente mi atención: entre los años 500 y 1096 solo parece haberse dado una agresión de ese tipo, la que se produjo el año 554, cuando una multitud asesinó a varios judíos en Clermont, en el sur de la Galia (Francia actual), y obligó a otros a convertirse al cristianismo y a recibir el bautismo. Que no hubiera otros incidentes de esta naturaleza se debe al hecho de que la Iglesia condenaba tales acciones, poniendo de relieve que las conversiones forzadas eran inválidas y que a los judíos había que dejarlos tranquilos [36] , postura que la Iglesia reafirmó en repetidas ocasiones a través de los siglos; la prohibición de obligar a recibir el bautismo se aplicó incluso a los musulmanes durante las cruzadas [37] .

De hecho, a mí me resultó imposible demostrar con documentos otras agresiones mortales contra los judíos durante este largo periodo, dato que ha sido confirmado por destacados historiadores judíos. El historiador israelí Nachum T. Gidal afirmó que estos siglos habían sido los «días de Alción» [38] de las relaciones entre cristianos y judíos, y el laureado especialista de historia judía Robert Chazan calificó este mismo periodo de «tranquilo» [39] . Léon Poliakov (1910-1997), uno de los más respetados historiadores contemporáneos del antisemitismo, habló del «favorable estatuto de los judíos» durante la época en cuestión: «Reyes, nobles y obispos

otorgaron a los judíos una amplia autonomía, que les permitía administrar sus propias comunidades y vivir de acuerdo con sus propias leyes. Floreció de nuevo el estudio del Talmud a orillas del Rin y del Sena, justamente en el momento en que había iniciado su decadencia en Babilonia (...) [Los judíos] continuaron mezclándose libremente con poblaciones cristianas y viviendo en excelente relación con ellas (...) Hasta el siglo XI ninguna crónica menciona estallidos de odio popular contra los judíos» [40] . Así, pues, durante más de cinco siglos, los pronunciamientos hostiles del Nuevo Testamento sobre los judíos no tuvieron consecuencias violentas.

Diversos estudiosos de la Edad Media han destacado que durante esta misma época la Iglesia dejó de interesarse prácticamente por la herejía. No es que no hubiera herejes, pero la Iglesia optó por ignorarlos [41] . A mi juicio, ambos fenómenos están vinculados entre sí: las políticas tolerantes hacia judíos y herejes dependieron del hecho de que ninguno de esos grupos suponía una amenaza institucional para la Iglesia. Lo diré de manera más formal: donde impera un monopolio religioso relativamente seguro se tolera en general una importante tasa de inconformismo, hasta el punto de que los disidentes se perciben como grupos que no representan una amenaza para el poder de la élite religiosa [42] . La Iglesia se sentía segura y prevaleció la tranquilidad.

Esta época de tolerancia llegó a su fin en el siglo XI, porque el conflicto con el islam, que finalmente dio lugar a las cruzadas, cambió las percepciones de amenazas religiosas. Los grandes conflictos religiosos suelen generar un clima general de intolerancia religiosa, haciendo que la tolerancia se limite o desaparezca hacia aquellos grupos religiosos que, aunque no representen una amenaza, son en cualquier caso inconfomistas [43] . Y no es necesario que esta sea directamente la política de los líderes de la Iglesia que goza del

monopolio; el conflicto puede generar un clima de opinión que haga que miembros del laicado emprendan acciones por cuenta propia para atajar las amenazas religiosas percibidas. Así se explicaría la explosión que tiene lugar en el siglo XI de graves estallidos antisemitas en regiones cristianas de Europa, y a la vez la puesta en marcha de sangrientas campañas contra la herejía. Por otra parte, esto encajaría también con el hecho de que, al estallar un conflicto serio con el cristianismo, también dentro del islam empezaran a producirse ataques antisemitas y cazas de herejes de características similares [44] .

El clero católico inició la violenta represión de las herejías que conocemos en el siglo XI, muchas de las cuales degeneraron en sangrientas campañas, como la llevada a cabo contra los cátaros (o albigenses). Pero el clero no inició ni dirigió los disturbios de carácter antisemita que empezaron también entonces. La dirección de estos últimos fue obra de laicos, mientras que los eclesiásticos se opusieron a ellos y normalmente se las arreglaron para evitar nuevos ataques.

Algunos historiadores opinan que se produjeron ataques contra los judíos al paso de la llamada «cruzada de los pobres» (o «cruzada popular») [45] , la «horda caótica» [46] de hombres, mujeres y niños que en 1096 siguieron a Pedro el Ermitaño hasta Turquía, donde finalmente fueron masacrados. Otros historiadores no informan de tales ataques [47] . En lo que todos están de acuerdo es en afirmar que, en su avance hacia el Este, los seguidores de Pedro saquearon y extorsionaron a muchos, entre los que sin duda había tanto cristianos como judíos.

Y, en cualquier caso, de lo que no cabe la menor duda, porque así lo dicen los documentos, es de que el 3 de mayo de 1096 se puso fin a más de cinco siglos de relaciones pacíficas entre judíos y cristianos. Ese día, un

conde de segunda fila de Renania, Emich de Leisingen, dirigió un ataque contra la comunidad judía de Espira [48]. Emich había quedado al mando cuando su superior jerárquico (un duque) se había incorporado al ejército reunido por Enrique IV, emperador del Sacro Imperio Romano, para luchar en la primera cruzada. Se suponía que Emich debía organizar una compañía de soldados de refuerzo, con la idea de unirse más tarde al ejército cruzado. Pero las cosas se complicaron: se había extendido el falso rumor de que antes de dirigirse a Oriente, para vengar la muerte de Cristo, Enrique IV se habría propuesto asesinar a todos los judíos residentes en Renania. Denunciando semejante infundio, Enrique escribió a sus vasallos y les ordenó que se preocupasen de garantizar la seguridad de todos los judíos. Pero a Emich le pareció que no tenía sentido emprender un largo viaje para combatir a los enemigos de Dios en Oriente mientras en la retaguardia quedaban los enemigos de Cristo. Y se dirigió con sus soldados a Espira.

Sin embargo, el obispo de Espira tomó bajo su protección a los judíos de la ciudad, y las fuerzas de Emich solo se apoderaron de la docena de judíos que no habían hecho caso de la advertencia del obispo. Los doce fueron asesinados. A continuación, Emich se dirigió con sus soldados a Worms. También en esta ciudad el obispo acogió en su palacio a los judíos para protegerlos. Pero esta vez Emich no se dio por satisfecho, y sus fuerzas echaron abajo las puertas del palacio del obispo y mataron a unos 500 judíos. La misma pauta de actuación se repitió una semana más tarde en Maguncia. Como en las otras ciudades anteriormente, también aquí el obispo trató de proteger a los judíos, pero fue atacado y tuvo que huir para salvar su vida. El mismo destino corrieron las ciudades de Colonia y Metz. Como resume Léon Poliakov: «Es importante destacar que casi por doquier (...) los obispos trataron, en ocasiones incluso con peligro de su propia vida, de proteger a los judíos» [49]. Llegados a este punto, una parte de las fuerzas de Emich se

separaron y se dedicaron a limpiar de judíos el valle del Mosela. Se cuidaron especialmente de atacar ciudades *sin obispo residencial*, gracias a lo cual consiguieron matar a varios miles de judíos.

Mientras tanto, otros dos jefes de fuerzas de refuerzo atacaron también a los judíos. Volkmar venció la oposición del obispo local y asesinó a judíos en Praga. Gottschalk llevó a cabo un ataque homicida contra los judíos de Ratisbona. El papa «condenó duramente» todos esos ataques, «pero poco más pudo hacer» **[50]** . Sin embargo, se demostró que quienes sí pudieron hacer mucho en este terreno fueron los caballeros de Hungría. Cuando Volkmar y sus fuerzas alcanzaron Hungría y trataron de continuar con sus ataques a los judíos, los caballeros húngaros acudieron en ayuda de su obispo y desbarataron sus planes. El mismo destino corrió Gottschalk. Y cuando Emich y sus soldados alcanzaron Hungría, tampoco a ellos se les permitió la entrada por sus sangrientos ataques contra los judíos. Intentaron abrirse paso a pesar de todo, pero los caballeros húngaros los obligaron a desistir.

De acuerdo con el admirado historiador de las cruzadas Sir Steven Runciman (1903-2000), «la mayoría de los buenos cristianos» interpretaron todas estas derrotas como «castigos del cielo contra los asesinos de judíos» **[51]** . Lo cual encajaba perfectamente con los esfuerzos de los obispos locales por preservar a los judíos y con el hecho de que otros ejércitos reunidos para la primera cruzada no agredieran a los judíos, excepto tras el asalto a la ciudad de Jerusalén, donde murieron varios centenares de judíos cuando toda la ciudad fue masacrada.

Desgraciadamente, si bien los ataques a los judíos de Renania fueron obra de pocos marcaron una pauta, al centrar la atención en la cuestión de continuar permitiendo que los judíos rechazasen a Jesús en un contexto en que la conformidad religiosa se convirtió en una preocupación creciente.

Incluso algunos eclesiásticos cayeron en esta tentación. Durante la segunda cruzada (1146-1149), Pedro, abad del monasterio de Cluny, hizo la siguiente observación: «¿Qué bien se obtiene yendo al fin del mundo, a costa de innumerables vidas humanas y de mucho dinero, a luchar con los sarracenos, cuando permitimos que vivan entre nosotros otros infieles que son mil veces más culpables con respecto a Cristo que los musulmanes?» **[52]** .

No obstante, no fue en Francia, sino exclusivamente en el valle del Rin donde se produjeron las matanzas de judíos durante la segunda cruzada: fue una vez más en Colonia, Maguncia, Metz, Worms y Espira **[53]** . En esta ocasión, un monje llamado Radulfo ayudó a suscitar los alborotos antisemitas. De todos modos, el número de víctimas habría sido mucho mayor de no haber intervenido san Bernardo de Claraval, que recorrió el valle del Rin y ordenó poner fin a los asesinatos. De esta intervención dejó constancia escrita el cronista judío Efraím de Bonn:

> El Señor escuchó entonces nuestro gemido (...) Tras el sacerdote malo envió a un sacerdote digno, un gran hombre (...) Se llamaba Abad Bernardo, de la ciudad de Claraval (...)[que] les dijo: “Se puede entender que vayáis contra los musulmanes. Sin embargo, todo aquel que ataca a un judío y trata de matarlo es como si atacase al mismo Jesús. Mi discípulo Radulfo, que aconsejó destruirlos, no estuvo acertado al dar semejante consejo. Porque en el libro de los Salmos se lee con respecto a los judíos: No los matéis, para que mi pueblo no se olvide” (...) De no haber sido por la misericordia de nuestro Creador, que envió al mencionado abad (...), no habría quedado un resto o superviviente entre los judíos **[54]** .

Las cruzadas no tardaron en pasar, pero los estallidos de violencia contra los judíos continuaron produciéndose en Renania. Los primeros incidentes habían calado profundamente en la cultura popular; además, esta era una región claramente deficitaria en materia de autoridad política. En realidad, era un «área fracturada políticamente» **[55]** donde diversos movimientos heréticos surgieron y prosperaron porque ni la Iglesia ni el gobierno civil

pudieron suprimirlos, y por eso fue aquí donde el populacho continuó atacando a los judíos. Así, en 1270, agitadores locales que pretendían ser descendientes de los *Judenbreter* (literalmente «tostadores de judíos») de la época de las cruzadas asesinaron judíos en todo el valle del Rin. Estos ataques se produjeron de nuevo en 1283, 1285, 1286 y 1298 **[56]** .

Una vez más, cuando la Peste Negra (1347-1350) asoló Europa, únicamente en el valle del Rin se vio imposibilitada la Iglesia de defender a los judíos de las acusaciones de haber sido ellos quienes habían provocado la peste por haber envenado secretamente las fuentes de agua. Esta historia tuvo su origen en España, donde inicialmente se acusó a los musulmanes de haber envenenado los pozos. Después la historia cambió, y se acusó a los judíos de haber difundido la peste, de ahí que en este caso fuera en España donde se produjeron los primeros ataques antisemitas, aunque los obispos locales consiguieron frenarlos en seco; para ello se sirvieron de una bula del papa Clemente IV que recordaba al clero su deber de proteger a los judíos, denunciaba los rumores sobre el envenenamiento de las fuentes, y amenazaba con la excomunión de todos aquellos que difundiesen tales rumores y de quienes causasen daño a los judíos **[57]** .

Por desgracia, en Renania incluso la autoridad papal fue ineficaz. Y así, una vez más, se desató una ola de matanzas de judíos a lo largo del Rin, en ciudades como Espira, Maguncia, Metz, Worms y Colonia. ¿Por qué este antisemitismo rabioso persiste solo aquí y no en otras regiones del área germánica? Como ya he señalado, probablemente porque en los demás lugares las élites locales fueron lo suficientemente fuertes como para impedir que se desarrollase una tradición de matar a los judíos. Sobre las razones que motivaron el hecho de que a comienzos del siglo XV cesaran en Renania los ataques mortíferos contra los judíos, mi respuesta es: porque no quedaban ya judíos en la región. Primero se produjo una emigración masiva de judíos del

valle del Rin hacia Europa oriental. Al mismo tiempo, muchas de estas comunidades notoriamente antisemitas expulsaron a los judíos: así lo hizo Colonia en 1424, y poco después seguirían su ejemplo las demás ciudades. Hasta mediados del siglo XIX a los judíos no se les permitió residir de nuevo en esta región. La expulsión de los judíos de Renania no se debió a una iniciativa de la Iglesia, como lo demuestra el hecho de que en el resto del territorio germánico se mantuviesen importantes comunidades judías. No hay que olvidar además que, cuando los judíos fueron expulsados de otras naciones –por ejemplo, Inglaterra (1290), Francia (1306) y España (1492)–, se trató siempre de decisiones tomadas por las autoridades civiles, y no a instancias de la Iglesia.

De todos modos, si la Iglesia actuó de muro defensivo en favor de los judíos de Europa, su colaboración en muchas formas de discriminación contra ellos fue innegable. Por ejemplo: en la mayoría de lugares, la construcción de sinagogas necesitaba contar con permiso previo; se discutió cuándo podían celebrar los judíos su Pascua; estaba rigurosamente prohibido que los cristianos se convirtiesen al judaísmo. Los contactos sociales entre cristianos y judíos estaban limitados por numerosas prohibiciones: era ilegal el matrimonio entre unos y otros, y hasta las simples relaciones sexuales; los judíos no podían tener a su servicio a cristianos. Con el tiempo, en la mayor parte de Europa se obligó a los judíos a mostrar en su atuendo una placa o alguna otra señal que los identificase. A menudo se obligó también a los judíos a vivir en una determinada zona o barrio de la ciudad, que terminó recibiendo el nombre de «gueto» (corrupción del término italiano *borghetto*, o «pequeño vecindario/distrito»).

Musulmanes y judíos

Durante generaciones, los historiadores han calificado la situación de los judíos en la España musulmana de «edad de oro», en contraposición con el brutal antisemitismo de la cristiandad [58] . Nadie contradijo a Stanley Lane-Poole cuando en 1897 proclamó que «la historia de España nos ofrece un contraste melancólico. Durante casi ocho siglos de gobiernos musulmanes, España dio a Europa un brillante ejemplo de estado civilizado e ilustrado (...)Todo lo que hace que un reino sea grande y próspero, todo lo que tiende a ser refinado y civilizado lo poseyó la España musulmana» [59] . Y a continuación contrapone este brillante ejemplo con la España cruel y fanática que expulsó a los judíos tras la derrota final de los moros por parte de Fernando e Isabel en 1492.

De la misma manera, nadie plantó cara al ilustre historiador judío Heinrich Hirsch Graetz cuando afirmó: «El judaísmo se movió siempre hacia la luz, mientras que el cristianismo monástico permaneció en la oscuridad. De ahí que en el siglo X solo un país ofreciera un suelo propicio para el desarrollo del judaísmo, en el que este pudiese llegar a su apogeo y florecer: ese país fue la España musulmana» [60] . Y la mayoría de intelectuales asintieron cuando Rudolf Kayer, yerno de Albert Einstein, declaró alborozado: «Es como un milagro histórico el hecho de que en la misma época» en la que se producían «orgías de persecución» contra los judíos en la Europa cristiana, los judíos de la España musulmana «disfrutaran de una edad de oro que no ha conocido parangón desde los días de la Biblia» [61] . Para no ser menos, Anthony Burgess escribió que, después de la caída de Granada, «el espléndido emirato de Córdoba, donde habían imperado la belleza, la tolerancia, el conocimiento y el orden, era solo un recuerdo» [62] . A decir verdad, en un volumen conmemorativo de quinto centenario de la expulsión

de los judíos de la España cristiana, se afirmaba que «la edad de oro del judaísmo español (...) Había estado personificada sobre todo por Maimónides» [63] .

Es difícil saber cómo alguien, incluso el anticatólico más resentido, pudo haberse convencido nunca de la verdad de tales puntos de vista. Por sí misma, la biografía de Moisés Maimónides (1135-1204) contradice claramente semejantes afirmaciones. En 1148, la familia de Maimónides simuló convertirse al islam cuando a los judíos de Córdoba se les conminó a elegir, bajo pena de muerte, entre hacerse musulmanes o emigrar. Observo que, cuando la mayor parte de historiadores recuerdan cómo en 1492 Fernando e Isabel obligaron a los judíos de España a escoger entre convertirse al cristianismo o salir de España, suelen olvidarse de mencionar que los musulmanes ya habían planteado la misma exigencia a los judíos en el siglo XII. Tampoco mencionan el hecho de que muchos judíos que optaron por abandonar la España musulmana antes que convertirse al islam decidieron instalarse en zonas cristianas del norte de España. En cualquier caso, después de vivir once años haciéndose pasar por convertidos, por miedo a ser descubiertos, la familia de Maimónides decidió huir a Marruecos, donde continuó aparentando lo que no era. De esta manera, el más aclamado pensador judío medieval vivió toda su vida adulta simulando que era musulmán [64] . Su historia revela claramente que, como dijo tan acertadamente Richard Fletcher, «la España musulmana no fue una sociedad tolerante e ilustrada ni siquiera en su época de máximo esplendor» [65] .

En efecto, de la misma manera que los judíos vivían como una minoría reprimida en el cristianismo, incluso durante el periodo de «tranquilidad», tanto judíos como cristianos tuvieron que soportar siempre serias restricciones y penosas afrentas en las sociedades musulmanas. Como ha

destacado el ilustre historiador del islam Marshall G. S. Hodgson (1922-1968), ya desde sus primeros tiempos, con frecuencia las autoridades musulmanas no se ahorraron esfuerzos cuando se trataba de humillar y castigar a los *dhimmis*, es decir, a los judíos y los cristianos que se negaran a convertirse al islam. Su política oficial era que los *dhimmis* debían «sentirse inferiores y saber cuál era “su lugar” (...) [de ahí que les impusieran leyes como estas:] que cristianos y judíos no viajen montados a caballo, por ejemplo, sino a lo sumo en mulas; o incluso que deben llevar cosidas en su ropa ciertas señales que indiquen cuál es su religión cuando están entre musulmanes» [66] . En algunos lugares, los no musulmanes tenían prohibido vestirse con ropas parecidas a las de los musulmanes, y tampoco podían ir armados [67] . Además, los no musulmanes estaban invariablemente obligados a pagar más impuestos que los musulmanes [68] .

Es indudable que los cristianos impusieron a los judíos humillaciones igualmente ignominiosas, pero la pretensión de que el islam fue más tolerante es pura ficción. Los historiadores han conseguido que semejante falsedad histórica pase desapercibida, no solo ignorando cuidadosamente la condición social de los *dhimmis*, sino también tergiversando el hecho de que tanto en los territorios cristianos como en los musulmanes hubo un largo periodo de tranquilidad en las relaciones con los judíos, y finalmente escogiendo como punto de comparación la época de paz y tranquilidad del islam con la posterior etapa de violencia antisemita que conoció el cristianismo. Pero de la misma manera que la intolerancia cristiana se vio notablemente incrementada por los conflictos con el islam que comportaron las cruzadas, también en el islam estos conflictos provocaron parecidos estallidos sociales. Solo en Granada, miles de judíos fueron asesinados en la segunda mitad del siglo XI [69] , hecho que ni siquiera mencionan muchos de esos relatos históricos sobre la Granada «gloriosa». Igualmente, los biógrafos occidentales de

Mahoma han sido reacios a reconocer (o rápidamente han tratado de justificar el hecho de) que la primera masacre musulmana de judíos se produjo en Medina, cuando Mahoma ordenó que todos los varones adultos de la comunidad judía local (aproximadamente 700 de ellos) fueran decapitados, después de obligarlos a cavar sus propias tumbas [70] .

El undécimo mandamiento

A fin de cuentas, la cuestión más apasionante que podría plantearse acerca de la Iglesia y el antisemitismo tal vez no sea por qué los cristianos han atacado a veces a los judíos, sino por qué han tolerado su existencia en absoluto. A diferencia de los herejes cristianos, como los cátaros, valdenses, *fraticelli* y otros grupos parecidos, los judíos fueron el único grupo religioso importante, abiertamente no conformista, que sobrevivió en Europa hasta que los luteranos lo consiguieron por la fuerza de las armas. Como señaló Robert Chazan, a pesar de ser objeto de desconfianza y de muchas y permanentes formas de discriminación, el «hecho esencial sigue siendo (...) que a los judíos se les permitió existir dentro de la sociedad cristiana y cumplir sus obligaciones religiosas como judíos» [71] .

Los cristianos hicieron esta excepción en favor de los judíos a causa de la doctrina teológica de que la segunda venida de Cristo se abriría paso con la conversión de los judíos, lo que llevó a pensar a algunos teólogos que la disconformidad judía formaba parte del plan de Dios y que su futura conversión estaba igualmente en manos de Dios. De ahí que ningún papa de la Edad Media emprendiese una campaña para convertir a los judíos [72] , y san Agustín (354-430) enseñó que todo aquel que matase a judíos «sería

vengado siete veces [por Dios]» [73] . En cuanto a aquellos que desdeñarían esta sugerencia como meras palabras, me parece oportuno citar aquí en toda su extensión un texto del prestigioso historiador Steven T. Katz, director del Centro Elie Wiesel de Estudios Judaicos de la Universidad de Boston. Katz, que considera que la expresión «No aniquilarás a los judíos» representa el «undécimo mandamiento cristiano», escribió:

> Aunque, durante casi quince siglos de historia, el cristianismo pudo haber destruido el segmento del pueblo judío sobre el que tenía dominio, optó por no hacerlo (...), porque la eliminación física de la judería no fue nunca, en ninguna época, la política oficial de ninguna Iglesia o de ningún Estado cristiano. Más bien que tratar de eliminar activamente al judaísmo, la luminosa ironía última (...) es que la dogmática cristiana exigía proteger a los judíos y al judaísmo de la desaparición. Aunque la civilización cristiana rebajó y degradó a los judíos (...), paradójicamente la Iglesia estuvo comprometida con la supervivencia judía, hasta que el arrepentimiento colectivo del «Israel de la carne» se produjese con ocasión de la segunda venida de Cristo [74] .

En este sentido, la declaración sobre los judíos publicada por el Concilio Vaticano II en 1965 no fue, ni más (ni menos), que una reafirmación contundente de la enseñanza tradicional de la Iglesia en el lenguaje propio de nuestro tiempo.

Desgraciadamente, esta manifestación particular de historia anticatólica pervive con renovada malicia en las críticas recientes vertidas contra el papa Pío XII, acusado de ser colaborador de Hitler en el Holocausto, lo cual, por otra parte –se afirma también–, estaría en perfecta consonancia con el apoyo prestado por dicho papa a Franco y a los fascistas españoles. Por irónico que parezca, semejante difamación histórica ha sido propagada principalmente por católicos alejados de la Iglesia, siendo en cambio judíos quienes con mayor convencimiento han salido en defensa del papa.

«El Papa de Hitler»

Parece haberse olvidado casi por completo que la campaña que trató de vincular al papa Pío XII con Hitler fue iniciada por la antigua Unión Soviética, probablemente con la esperanza de neutralizar al Vaticano en el debate sobre los problemas y secuelas de la segunda guerra mundial. Ya en 1944, *Izvestia* (diario ruso, publicado en Moscú, como órgano oficial del gobierno soviético) afirmó que el papa Pío XII había apoyado al régimen nazi. Al día siguiente, el *New York Times* condenó el artículo como propaganda maliciosa y defendió claramente la oposición del papa a todas las formas de tiranía. Sin embargo, los soviéticos continuaron en la misma línea y uno de sus agentes publicó al poco tiempo un libro afirmando que el Vaticano había firmado un pacto secreto con Hitler **[75]** . Se trataba de una falsedad manifiesta, aceptada únicamente por gentes del partido y por escritores anticatólicos «profesionales», que en aquel momento eran sorprendentemente abundantes. Por suerte, la campaña de desinformación soviética fue finalmente acallada por el extraordinario coro de alabanzas que diversas fuentes judías dedicaron al papa en los primeros años de la posguerra. Como recordaban esas fuentes, Hitler había tratado implacablemente a la Iglesia Católica, había cerrado todas las escuelas católicas, había arrestado a miles de sacerdotes, religiosos y religiosas y había enviado a Dachau y a otros campos de concentración a muchas de esas personas **[76]** .

Cuando el mundo se enteró de los horrores de los campos nazis de la muerte, fueron muchos los que ensalzaron los reiterados y sinceros esfuerzos de Pío XII para salvar vidas judías durante la guerra. En 1943, Chaim Weizmann, que con el tiempo se convertiría en el primer presidente de Israel, escribió: «La Santa Sede está prestando su poderosa ayuda donde puede, para

atenuar el cruel destino de mis correligionarios perseguidos» [77] . Moshe Sharett, que pronto sería el primer ministro de asuntos exteriores de Israel y el segundo primer ministro, se encontró con el papa durante los últimos días de la guerra: «Le dije que mi primera obligación era agradecer, en nombre del pueblo judío, al papa personalmente y a través de él a la Iglesia Católica, todo lo que uno y otra habían hecho en diversos países para poner a salvo a judíos» [78] . Con ocasión de la muerte del papa en 1958, Golda Meir, futura primera ministra de Israel, destacó sus esfuerzos en favor de los judíos de Europa, calificándolo de «gran servidor de la paz» [79] , porque para muchos israelíes de aquella generación era de sobra conocido que el papa Pío XII había hecho muchos esfuerzos personales para proteger y ofrecer refugio a los judíos perseguidos por los nazis.

Sin embargo, no tardando mucho, cobró de nuevo fuerza el revisionismo anticatólico. Primero fue una obra de teatro, titulada *El Vicario*, escrita por Rolf Hochhuth, autor encuadrado en la extrema izquierda alemana. El papa Pío XII es presentado en ella como un antisemita que se muestra totalmente indiferente al Holocausto. Tras estrenarse con aclamación de la crítica en Berlín en 1963, *El Vicario* se representó en Londres a finales de aquel mismo año, y en febrero de 1964 se pudo ver en Broadway. Con el tiempo, se tradujo a más de veinte idiomas, en 2002 se trasladó al cine (con el título *Amén*), y en 2006 fue objeto de una reposición en Londres. Tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, los críticos teatrales de los grandes diarios aclamaron la obra [80] , y Susan Sontag señaló el camino para los intelectuales de Nueva York: «Además, *El Vicario* subraya –y esta es la parte polémica de la obra– la fuerte argumentación en favor de la complicidad de la Iglesia Católica alemana y del papa Pío XII. Personalmente, estoy convencida de que esta argumentación es verdadera, y está bien expuesta (...)Y la

importancia, histórica y moral, de esta difícil verdad no puede sobrevalorarse en la hora actual» [81] .

A pesar de todo, destacados historiadores rechazaron *El Vicario*. Escribiendo desde Cambridge, Eamon Duffy afirmó que el examen de todos los documentos pertinentes «probaba indudablemente la falsedad de las alegaciones específicas de Hochhuth» [82] . Prominentes autores judíos suscribieron también esta opinión. Joseph L. Lichten, de la Liga Antidifamación, publicó una demoledora refutación de *El Vicario* y de sus admiradores. Lo mismo hizo el diplomático israelí Pinchas Lapide, que aseguró que el papa Pío XII «había contribuido a salvar al menos a 700.000 judíos –la cifra podría acercarse incluso a los 860.000– de una muerte cierta a manos de los nazis» [83] . Estas y otras voces que hablan de los esfuerzos del papa para salvar judíos fueron confirmadas por otras personas con un profundo conocimiento del Holocausto.

Parecía que los ataques contra el papa como cómplice de los nazis habían sido finalmente acallados, aunque de vez en cuando seguían produciéndose sobresaltos ocasionales provenientes de círculos de la extrema izquierda. Pero hace algunos años, reapareció el tema con un aluvión de libros nuevos. Aunque estas últimas publicaciones muestran un notable grado de ignorancia y autocomplacencia, en la prensa popular han recibido por lo general críticas positivas y se han vendido muy bien, lo que sin duda ha contribuido a incrementar y justificar en muchos de sus lectores un anticatolicismo «informado». Y, como sucede a menudo, aunque muchos historiadores cualificados han escrito críticas mordaces que ponen de manifiesto la enorme arbitrariedad e incompetencia científica de estos autores [84] , estas críticas serias no han tenido amplia difusión.

La primera explosión importante que anunció esta nueva embestida fue *El papa de Hitler: la verdadera historia de Pío XII* (2001; edición original inglesa, 1999), de John Cornwell. La tesis principal del autor es que el papa Pío XII negoció un acuerdo que ayudó a los nazis a apoderarse de Alemania, condenando de esta manera a los judíos de Europa a los campos de exterminio. En consonancia con esta tesis, la fotografía que aparece en la sobrecubierta del libro mostraría, al parecer, la figura de quien pronto iba a ser elegido papa con el nombre de Pío XII visitando el cuartel general del partido nazi. En realidad, nos lo muestra abandonando una recepción ofrecida por el presidente de la República de Weimar en 1927 **[85]** . El papa, que nunca se encontró con Hitler, abandonó Alemania en 1929, bastante antes de que los nazis se hicieran con el poder. El resto del libro consiste principalmente en falsedades y afirmaciones erróneas de este mismo estilo.

El papa de Hitler se vendió bien, alcanzando el puesto decimocuarto en la lista de libros más vendidos en la categoría de «No Ficción» del *New York Times*, y fue objeto de un tratamiento amplio y favorable en el programa televisivo *60 Minutes*. Que el autor haya sido un antiguo seminarista católico ha sido considerado razón de peso para excluir que al escribir el libro estuviera motivado por su actitud anticatólica. Pero se pasa por alto que el hecho de que Cornwell se haya descrito a sí mismo como un «católico que ha dejado de practicar» **[86]** . Tampoco se tiene en cuenta que las afirmaciones de Cornwell de haber examinado documentos secretos e incriminatorios en la Biblioteca Vaticana fueron fraudulentas **[87]** . Por último –y esto es lo más importante–, al igual que la mayoría de los nuevos intentos de vincular al papa con Hitler, el libro de Cornwell se inscribe en la tentativa de católicos que han dejado de serlo de empujar a la Iglesia en direcciones muy liberales. El rabino David G. Dalin lo explica de la siguiente manera: «El Holocausto es simplemente el garrote más grande que los católicos liberales tienen a

mano para utilizar contra los católicos tradicionales, en su intento de golpear al papado y de esa manera minar la enseñanza católica tradicional (...) [Estas] polémicas (...) de católicos no practicantes o liberales airados se aprovecha de la tragedia del pueblo judío durante el Holocausto para promover su propia agenda política» **[88]** .

Esta descripción se aplica también a James Carroll, autor de *Constantine's Sword: The Church and the Jews. A History* [La espada de Constantino. La Iglesia y los judíos], (2001). Carroll es novelista y exsacerdote, y ambas identidades han contribuido a configurar su libro, donde afirma que la historia misma de Cristo es la base del imparable antisemitismo cristiano. Lo diré con sus mismas palabras: «Auschwitz representa el punto culminante de la historia que empieza en el Gólgota (...) A la luz de los nexos de causalidad, Auschwitz pone de manifiesto que el odio a los judíos no ha constituido ninguna anomalía casual, sino que representa una acción central de la historia cristiana (...) El odio a los judíos se ha convertido en letal, porque previamente había sido sacralizado» **[89]** . A continuación, Carroll dedica cientos de páginas a revisar de manera distorsionada los materiales medievales ya tratados en el presente capítulo y a hacer incursiones en la teología: descarta la resurrección como un sinsentido dañino inventado mucho después del hecho y afirma que los cristianos únicamente pueden superar su antisemitismo rechazando la idea de que Jesús fue Dios. Por otra parte, las páginas del libro de Carroll rezuman reflexiones obsesivas de su autor sobre su propia vida privada (sobre cómo su madre lo había hecho sacerdote) y sus preferencias (le gusta Bob Dylan). Finalmente, después de 495 páginas, el libro de Carroll aborda el tema de Pío XII y Hitler, simplemente para conformarse con un aburrido refrito del libro *El papa de Hitler* de Cornwell.

También el libro de Carroll se vendió bien, fue objeto de críticas muy

positivas en la prensa popular, y recibió grandes alabanzas de Garry Wills y Karen Armstrong. Pero los verdaderos sabios lo desdeñaron. Así, el prestigioso historiador protestante Robert Louis Wilken observaba que, aunque el subtítulo del libro de Carroll presentaba la obra como «una historia», en realidad no hay nada de eso, sino que «está impulsada por la animadversión teológica» y se basa «casi totalmente en las obras de otros autores» **[90]** .

De manera parecida, libros como los escritos por Gary Wills, Daniel Jonah Goldhagen, Michael Phayer, y David Kertzer son airados refritos de los mismos materiales elaborados de manera escasamente científica. Finalmente, citaré la obra de Susan Zuccotti, *Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy* [Bajo sus mismas ventanas. El Vaticano y el Holocausto en Italia], (2002). La autora admite que cuando los nazis pretendieron reunir y transportar a los judíos de Italia, al menos el 85 por ciento sobrevivieron, la mayoría de ellos ocultos en conventos, monasterios, iglesias y otros edificios de la Iglesia Católica, donde muchos permanecieron hasta la llegada de las tropas aliadas. Sin embargo, según Zuccotti, este gesto de ayuda a los judíos se produjo sin intervención de Pío XII, que se mostró impasible a la grave situación de los judíos. La autora defendió este punto de vista contra el testimonio de multitud de sacerdotes, religiosos y monjas que aseguran que la iniciativa de sus acciones había provenido del papa; Zuccotti no tuvo en cuenta esos testimonios, que en su opinión eran simples intentos de dejar al papa en buen lugar. La autora tampoco tomó nota del testimonio de muchos judíos en favor del papa, por considerarlos producto de una «ignorancia benévola» **[91]** , e igualmente decidió ignorar hechos bien conocidos, como que el papa había utilizado su residencia de verano, en Castel Gandolfo, para acoger a miles de judíos durante la guerra,

ofreciéndoles comida *kosher* (es decir, «pura» según las normas judías) y convirtiendo sus habitaciones privadas en una sala de atención obstétrica.

En cualquier caso, la verdad es que Eugenio Pacelli se pronunció contra Hitler y el racismo durante la década de 1930, incluso antes de ser elegido papa con el nombre de Pío XII, y continuó haciendo lo mismo durante toda la guerra. En marzo de 1935 envió una «carta abierta» al obispo de Colonia en la que califica a los nazis de «falsos profetas con el orgullo de Lucifer». En 1937, en el sermón que pronunció en Notre Dame de París, describió a Alemania como «esa noble y poderosa nación a la que malos pastores querrían descarriar hacia una ideología racista» **[92]** . Considere el lector los siguientes titulares del periódico *The New York Times*:

- Día 28 de octubre de 1939: «El papa condena a dictadores, violadores de tratados, racismo».
- Día 6 de agosto de 1942: «Se dice que el papa aboga por los judíos que podrían ser trasladados de Francia»
- Día 27 de agosto de 1942: «Vichy detiene a judíos; ignorada la petición del papa Pío».

Y el 26 de diciembre de 1941, *The New York Times* editorializaba: «La voz de Pío XII es la única que se oye en el silencio y la oscuridad que envuelve a Europa este día de Navidad (...) Al exigir un “auténtico nuevo orden” basado en “la libertad, la justicia y el amor”, (...) el papa se enfrenta personalmente y de lleno contra el hitlerismo».

Si se necesitan más pruebas, docenas de personalidades judías han hablado para agradecer al papa sus denodados esfuerzos por evitar el Holocausto y sus esfuerzos personales y exitosos por salvar a los judíos de Italia. Aunque el hecho no se mencione en los nuevos ataques lanzados contra el papa, Hitler estaba tan indignado que en 1942 el Ministro de Propaganda alemán mandó imprimir diez millones de copias de un panfleto

que presentaba a Pío XII como el «papa pro-judío» [93] , y al año siguiente Hitler pretendió secuestrar al papa [94] . Finalmente, un mensaje de radio enviado a Berlín desde el cuartel general de los nazis en Roma diez días después de la intentona de redada de los judíos italianos, e interceptado por los aliados el 26 de octubre de 1943, dice: «Por lo visto, el Vaticano ha estado ayudando desde hace tiempo a muchos judíos a huir» [95] .

Conclusión

Es sin duda verdad que, durante siglos, la Iglesia Católica toleró un feo abanico de creencias antisemitas y participó en diversas formas de discriminación contra los judíos (como harían más tarde los protestantes cuando entraron en escena). Este hecho desagradable otorga visos de credibilidad a las acusaciones según las cuales también la Iglesia habría estado profundamente implicada en los pogromos que se iniciaron en la Edad Media y culminaron en el Holocausto. Sin embargo, muchas cosas que son creíbles no son verdad, y en este caso no lo es. La Iglesia Católica romana posee un amplio y honroso historial de vigorosa oposición a los ataques contra los judíos. Y el papa Pío XII supo estar a la altura de esa tradición.

---

[1] . Glock y Stark, 1966, xv.

[2] . 26 de septiembre de 1964, p. 1.

[3] . Stark, 2001, capítulo 3.

[4] . Gager, 1983; Isaac, 1971, 1974; Osborn, 1985; Ruether, 1974.

[5] . Ruether, 1974, 184.

[6] . Isaac, 1971, 508.

[7] . OSBORN, 1985, 341.

[8] . GAGER, 1983, 88.

[9] . *Ibid*.

[10] . Citado en AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *City of God*, 6, 11.

[11] . CICERÓN, *Pro Flacco*, 28, 69.

[12] . TÁCITO, *Historias*, 5, 1–13 (Los judíos).

[13] . SMALLWOOD, 1981, 129.

[14] . TÁCITO, *Anales*, 2, 85.

[15] . SUETONIO, *Tiberio*, 36.

[16] . DIÓN CASIO, *Historia Romana*, 67, 14.

[17] . Todo el párrafo está basado en SCHÄFER, 1997.

[18] . SMALLWOOD, 1999, 169.

[19] . STARK, 2007, capítulo 3.

[20] . Textos bíblicos en español, según la versión de Luis ALONSO SCHÖKEL, *La Biblia de nuestro pueblo*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2009.

[21] . SANDERS, 1987.

[22] . EVANS, 1993, 17.

[23] . STARK, 2006.

[24] . *Ibid.*, 67.

[25] . MEEKS, 1983.

[26] . FREND, 1965; HARE, [1967] 2005; PARKES, 1934.

[27] . KATZ, 1999, 265.

[28] . HARE, [1967] 2005, 3.

[29] . OBERMAN, 1992, 293.

[30] . SCHÄFER, 2007, 146.

[31] . Sobre este tema, durante mucho tiempo se consideró definitivo el trabajo de Johann Maier publicado en Alemania en1978, en el que se afirmaba que el Talmud no contenía referencias significativas a Jesús. Lamentablemente, preocupado de descubrir nuevos datos que completasen nuestro conocimiento histórico del personaje, Maier no había tomado en consideración las numerosas referencias fantásticas que en sus páginas se

hacen al profeta de Nazaret, ignorando el inmenso interés que estas tienen como «vertiente perdida» de una auténtica batalla dialéctica.

[32] . SEAVER, 1952; WILLIAMS, 1935.

[33] . SEAVER, 1952, 7.

[34] . SCHÄFER, 2007, 9.

[35] . STARK, 2001.

[36] . GRAETZ, 1894, 37–39.

[37] . KEDAR, 1984.

[38] . GIDAL, 1988, 30.

[39] . CHAZAN, 1986, 29.

[40] . POLIAKOV, 1965, 35–36.

[41] . LAMBERt, 1992; MOORE, 1976, 1985; RUSSELL, 1965, 1971.

[42] . STARK, 2001, 121.

[43] . *Ibid*., 123.

[44] . *Ibid.*, capítulo 3.

[45] . TYERMAN, 2006.

[46] . ASBRIDGE, 2004, 82.

[47] . GROSSER y HALPERIN (1983) no son muy críticos con respecto a las fuentes, pero incluso ellos únicamente acusan a los seguidores de Pedro el Ermitaño de presionar a las comunidades judías para obtener ayuda financiera para su Cruzada. Tampoco RUNCIMAN (1985) atribuye a la «cruzada de los pobres» ataques contra los judíos.

[48] . BARON, 1957; CHAZAN, 1980; GRAETZ, 1998; GROSSER y HALPERIN, 1983; FLANNERY, 1985; POLIAKOV, 1965; RUNCIMAN, 1951; STARK, 2001.

[49] . POLIAKOV, 1965, 45.

[50] . MADDEN, 1999, 20.

[51] . RUNCIMAN, 1951; 1, 141.

[52] . En POLIAKOV, 1965, 48.

[53] . STARK, 2001, capítulo 3.

[54] . En CHAZEN, 1980, 107–8.

[55] . MAGNUS, 1997, 18.

[56] . STARK, 2001, capítulo 3.

[57] . ZIEGLER, 1971.

[58] . COHEN, 1996; GOITEN, 1964.

[59] . En FLETCHER, 1992, 172.

[60] . GRAETZ, 1894, 214.

[61] . KAYSER, 1949, 50.

[62] . En FLETCHER, 1992, 171.

[63] . MANN, 1992, xi.

[64] . ALROY, 1975, 185.

[65] . FLETCHER, 1992, 173.

[66] . HODGSON, 1974, 1, 268.

[67] . PAYNE, [1959] 1995, 105.

[68] . HODGSON, 1974; PAYNE, [1959] 1995.

[69] . STARK, 2001, capítulo 3.

[70] . STARK, 2007, capítulo 8.

[71] . CHAZAN, 1986, 29.

[72] . BROWE, en KATZ, 1994, 317.

[73] . AGUSTÍN, *Réplica a Fausto, el maniqueo*.

[74] . KATZ, 1994, 317.

[75] . DOINO, 2004, 159.

[76] . SHIRER, [1960] 1990, 234–35.

[77] . En DALIN, 2005, 100.

[78] . MARCHIONE, 2002, 50.

[79] . *Ibid*., 117.

[80] . Cito algunos de los calificativos que recoge la cubierta de la edición inglesa de la obra de Rolf Hochhuth, publicada por Johns Hopkins University Press, 1997, con el título *The Deputy*: «Espectacular», *New Yorker*; «Extraordinaria», *San Francisco Chronicle*; «Muy posiblemente el más importante documento cristiano que haya podido desarrollarse a partir de la insondable tragedia de la segunda guerra mundial», *Los Angeles Times*.

[81] . SONTAG 1964, reeditado en SONTAG, 2001,128.

[82] . DUFFY, 1997, 264.

[83] . En DALIN, 2005, 11.

[84] . Entre estos autores se cuentan: Robert Louis Wilken, Owen Chadwick, Michael Novack, John Lukas, Michael Burleigh, Heinz Hürten, Joseph Bottum, Russell Hittinger, ThomasBrechenmacher, William D. Rubinstein, Michal Marrus, Eamon Duffy, y otros muchos.

[85] . DOINO, 204, 169.

[86] . RYCHLAK, 2000.

[87] . *Ibid*., Epílogo.

[88] . DALIN, 2005, 2–3.

[89] . CARROLL, 2001, 22.

[90] . WILKEN, 2001, 22.

[91] . ZUCCOTTI, 2001, 301.

[92] . DALIN, 2005, 17.

[93] . DALIN, 2004, 18.

[94] . KURZMAN, 2007.

[95] . National Archives and Records Administration, College Park, MD, *CIA Selected Documents*, 1941–47, box 4; la cita sobre la ayuda del Vaticano a los judíos la he tomado de DOINO, 2004, 162.

Recuadro 1.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. El lector encontrará las obras de cada uno de ellos en la bibliografía final del libro.

Robert Chazan es profesor del Departamento de Hebreo y Estudios Judaicos de la Universidad de Nueva York. Estudió para ejercer de rabino en el Seminario Teológico Judío (graduado en 1962) y posteriormente, en 1967, obtuvo el doctorado en la Universidad de Columbia. Ha publicado una docena de libros, todos ellos bien recibidos por el público.

David G. Dalin, rabino conservador estadounidense e historiador. Obtuvo el doctorado en historia, en la Universidad Brandeis y ha sido profesor invitado en varias universidades e institutos, entre otras en la Universidad de Princeton y en la Hoover Institution, de la Universidad de Stanford. Ha escrito varios libros sobre judaísmo. Para este capítulo me ha sido de especial importancia su exposición de las falsas acusaciones que atribuyen a Pío XII una actitud de simpatía y colaboración con los nazis.

Nachum T. Gidal (1909-1996) nació en Alemania, pero su condición de judío le obligó a emigrar a Suiza en 1933; posteriormente se estableció en Jerusalén. Durante la segunda guerra mundial trabajó como periodista gráfico para una publicación del ejército británico. Terminada la guerra viajó a Estados Unidos y, después de trabajar algún tiempo para la revista LIFE, se incorporó a la facultad de la New School for Social Research, de Nueva York.

Léon Poliakov (1910-1997) fue un historiador francés, nacido en Rusia, en el seno de una familia judía que emigró a Italia. Terminada la segunda guerra mundial, fue uno de los fundadores del Centro de Documentación Judía Contemporánea y asistió a los juicios de Nuremberg contra los criminales nazis. Es conocido sobre todo por su Historia del antisemitismo, en 4 volúmenes.

Peter Schäfer es profesor de Estudios Judaicos en la Universidad de Princeton. Después de estudiar hebreo en la Universidad Hebrea de Jerusalén, obtuvo el doctorado en la Universidad de Freiberg. En 1994 recibió el Premio Leibniz, uno de los más prestigiosos de Alemania en el terreno de la investigación. Autor de numerosos libros, en 1998 aceptó una invitación para enseñar en la Universidad de Princeton.

El mito de los evangelios eliminados. Esta imagen muestra una página del *Evangelio de Tomás*, uno de los muchos evangelios gnósticos recuperados en el siglo XX. Muchos expertos afirman que estas obras fueron eliminadas por contener ideas que no estaban de acuerdo con las doctrinas católicas oficiales **[*3]** .

2.
Evangelios eliminados

LAS librerías están repletas de evangelios cristianos recientemente descubiertos que, eliminados del Nuevo Testamento, durante casi dos mil años dejaron de estar al alcance de los lectores porque así lo decidieran los varones de mente estrecha que impusieron su propia regla de fe sobre la primitiva Iglesia; es más, todavía hoy la jerarquía de la Iglesia Católica romana sigue condenando estas Escrituras [1] . Entre los best sellers están: *El Evangelio secreto de Tomás*, *El Evangelio de María*, *El libro secreto de Juan*, *El Evangelio de Judas*. Simplemente, estos evangelios se habían «perdido», pero no eran desconocidos; en efecto, fueron objeto de debate y a menudo aparecen citados con amplitud en escritos de los primeros padres de la Iglesia, que coinciden en descalificar a sus autores como «malvados herejes» [2] . Parece probable que estos evangelios «perdidos» provocaron semejante oposición y rechazo porque quienes los leían tomaban clara conciencia de que el catolicismo romano es una «perversión del auténtico cristianismo» [3] .

Los ataques contra estas escrituras cristianas discrepantes empezaron con el libro *Contra las herejías* de Ireneo, obispo de Lyon, publicado en la segunda mitad del siglo II. A juzgar por las citas que de ellos nos han transmitido Ireneo y otros autores, estos escritos heréticos no solo resultaban extraños, sino incluso absurdos, y al eliminarlos no se perdía gran cosa. Sin

embargo, durante el siglo pasado se descubrieron copias textuales de la mayor parte de estos evangelios, lo que suscitó un alto grado de interés y controversia, porque la imagen que estos textos eliminados nos transmiten de Jesús y del cristianismo primitivo es «llamativamente diferente» [4] de la que nos ofrecen las enseñanzas tradicionales. Estos escritos recuperados presentan una cosmología mucho más compleja que la que encontramos en el Nuevo Testamento autorizado, y desde luego una figura de Jesús bastante más humana, subversiva y muy mística. En opinión de prestigioso investigador Marvin Meyer, estos evangelios recientemente recuperados son «exactamente tan valiosos, o incluso tal vez más valiosos», que los textos que encontramos en el Nuevo Testamento [5] . Por eso, no es extraño que estos evangelios estén provocando importantes revisiones de las enseñanzas tradicionales cristianas, sobre todo entre los más destacados investigadores de la Biblia en las facultades de teología más sofisticadas.

Elaine Pagels, de la Universidad de Princeton, lo explicó así: «Todas las antiguas preguntas –las preguntas originales, planteadas sin rodeos al inicio del cristianismo– se plantean ahora de nuevo: ¿cómo se ha de entender la resurrección? ¿Qué decir de la participación de las mujeres en el ministerio sacerdotal y episcopal? ¿Quién fue Cristo, y cómo se relaciona con el creyente? ¿Qué semejanzas existen entre el cristianismo y las otras religiones mundiales?» [6] . Rosemary Radford Reuther, de la Escuela de Teología de Claremont (California), opina que los evangelios perdidos nos ponen de nuevo en contacto con un cristianismo equivocadamente suprimido y más tolerante, permitiéndonos «vislumbrar una época en la que una rica variedad de modalidades del cristianismo –algunas dispuestas a experimentar sin miedo los cambios personales y sociales y las interpretaciones teológicas de la redención– no solo competían en igualdad de condiciones con modalidades clericales y patriarcales emergentes, sino que incluso representaban en

muchos lugares la forma predominante del cristianismo. Estas últimas, exactamente como las que finalmente se impusieron como “ortodoxas”, se veían a sí mismas como configuradoras de antiguas tradiciones que se remontaban al mismo Jesús» [7] . Por su parte, Burton Mack, recientemente jubilado de la Escuela de Teología de Claremont y autor de *El evangelio perdido* (1994, edición original inglesa de 1993), estos descubrimientos ponen de manifiesto que el cristianismo convencional es un fraude: «Ha terminado. Ya hemos tenido suficientes apocalipsis. Ya hemos tenido suficientes mártires. El cristianismo ha funcionado durante dos milenios, y ha llegado a su fin» [8] . Y el difunto Robert Funk, fundador del muy publicitado *Jesus Seminar* [Seminario de Jesús] pensaba como Mack que, a la luz de los evangelios perdidos, «no es ya creíble pensar en Jesús como en un ser divino (...) [Esa fe] es infrarracional e infraética (...) Jesús no resucitó de entre los muertos, a no ser quizás en un sentido metafórico» [9] .

Los evangelios perdidos empezaron a ser recuperados a finales del siglo XIX; en 1896 un comerciante de El Cairo vendió un *Evangelio de María.* Pero el descubrimiento más importante se produjo en la aldea de Nag Hammadi, también en Egipto, en 1945. Trece volúmenes encuadernados en piel roja, que contenían más de cuarenta evangelios perdidos, fueron descubiertos cuidadosamente enterrados en una gran tinaja de barro. Estos volúmenes, fechados en el siglo IV, estaban escritos en copto, pero todos ellos habían sido traducidos de originales más antiguos, escritos probablemente en griego. Una vez hechos accesibles al público, estos evangelios perdidos han inspirado abundante publicidad y muchas reivindicaciones, entre otras, varias novelas basadas en «hechos históricos». Se ha prestado especial atención a los supuestos motivos o planes que desembocaron en la eliminación de estas revelaciones, especialmente aquellas que aseguran que Jesús se casó y tuvo una familia. Además de las

historias de ficción y fantásticas [10], se han escrito otros muchos libros científicamente más significativos para celebrar el cristianismo alternativo que ponen de manifiesto estos evangelios [11]. Así, p. e., Elaine Pagels ha tratado de demostrar por qué, en su opinión, los evangelios suprimidos resultan más gratificantes que los que hoy forman parte del Nuevo Testamento, especialmente *El evangelio secreto de Tomás*, al que ella misma ha dedicado recientemente un libro completo.

A diferencia de la mayoría del resto de evangelios encontrados recientemente y de los incluidos en el Nuevo Testamento, *Tomás*, que no contiene textos narrativos y consiste únicamente en 114 dichos atribuidos a Jesús, empieza: «1) Estos son los dichos oscuros (u ocultos) que Jesús pronunció en vida y que Dídimo Judas Tomás [su mellizo] puso por escrito. Y él dijo, "Quien encuentre sentido en estos dichos no gustará la muerte"» [12].

De estos 114 dichos, algunos aparecen también en el Nuevo Testamento, pero no la mayoría. Por ejemplo: «7) JESÚS dijo: "Bendito es el león que servirá de alimento al ser humano, porque de esa manera el león se vuelve humano. Y maldito es el ser humano que sirva de alimento al león; y el león se volverá humano"» y «56) JESÚS dijo: "Quien se haya familiarizado con el mundo ha encontrado un cadáver, y el mundo no es digno de alguien que ha encontrado el cadáver"».

Como la mayoría del resto de los evangelios perdidos, *Tomás* no anima a los seguidores de Jesús a anunciar su fe al mundo. Más bien, el cristianismo es presentado como un conjunto de enseñanzas «ocultas» reservadas para una reducida élite de iniciados, razón por la cual estos evangelios perdidos suelen calificarse de *gnósticos*; este término «designa un "conocimiento revelado" al alcance exclusivamente de quienes han recibido las enseñanzas secretas de un

revelador celestial» [13] . Según *Tomás*: «49) Benditos sean aquellos que son solitarios y superiores», y «62) A aquellos que son [dignos] de [mis] secretos es a quienes yo comunico mis secretos».

Pagels no es desde luego la única que ha confesado la admiración que siente por *El evangelio de Tomás*. El grupo conocido como *Jesus Seminar* considera que *Tomás* es una fuente más auténtica de los dichos de Jesús que los cuatro evangelios «oficiales» del Nuevo Testamento. Funk, presidente y fundador del citado grupo, solía referirse a Mateo, Marcos, Lucas, Juan, y *Tomás* como a los «cinco evangelios». Su punto de vista era el siguiente: «El Jesús de los evangelios es un constructo teológico imaginativo, en el que se han conservado huellas del enigmático sabio de Nazaret: huellas que piden a gritos reconocimiento y liberación del rígido control que ejercen aquellos cuya fe subyugaba sus recuerdos. Buscar al Jesús auténtico es buscar al Jesús olvidado» [14] . Tal como lo pintan la mayoría de los evangelios perdidos, este Jesús olvidado «no fue tanto un personaje histórico como una realidad vivida en su interior por el creyente» [15] . Estas palabras de Funk son coherentes con su punto de vista, ya señalado anteriormente, según el cual, si existió, Jesús fue simplemente un maestro de sabiduría moral.

Dos de los más conocidos evangelios recientemente descubiertos no formaron parte del material descubierto en Nag Hammadi. Como ya he indicado, *El evangelio de María* apareció en El Cairo en 1896. El supuesto autor de este evangelio no es la madre de Jesús, sino María Magdalena, la discípula de Jesús de quien se dice que fue la primera testigo de su resurrección. Las primeras seis páginas, aproximadamente, de este evangelio se han perdido, y lo que se conserva son varios pequeños fragmentos y un manuscrito de papiro de unas ocho páginas de extensión. Ignorado durante casi un siglo, el manuscrito de *María* ha sido reeditado recientemente en

varias ocasiones, anunciado siempre a bombo y platillo en los medios como «nuevo» descubrimiento.

La más conocida de estas ediciones es *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle* (2003) de Karen King, de la *Divinity School* de Harvard. Aunque la versión inglesa del evangelio apenas ocupa cinco páginas de su libro, King dedica más de doscientas páginas a comentar las implicaciones y los sentidos ocultos que en su opinión contienen estas pocas líneas. Según King, *María* revela «una interpretación radical de las enseñanzas de Jesús como senda de conocimiento espiritual interior; rechaza la idea de que el sufrimiento y la muerte de Jesús sean la senda que conduce a la vida eterna; según estas páginas, la idea errónea de que María fue una prostituta debe entenderse como lo que es: una ficción teológica; este evangelio presenta el argumento más directo y convincente de toda la literatura cristiana primitiva en favor de la legitimidad del liderazgo de las mujeres (...) y nos obliga a replantearnos la base de la autoridad eclesial» **[16]** . La necesidad de repensar la cuestión del liderazgo femenino se deriva del hecho de que este evangelio proclama que María fue la discípula más importante, a quien Jesús confió secretos que no dio a conocer a otros. Sin embargo, King no menciona que, por lo que respecta a la cuestión del género, María no difiere únicamente de la Iglesia convencional, sino también de otros evangelios perdidos. Considere el lector, por ejemplo, este dicho de *Tomás*: «114) Simón Pedro les dijo: “María debería dejarnos, porque las mujeres no son dignas de vida”. Jesús dijo: “Mirad, voy a atraerla para hacerla varón, de manera que también pueda convertirse en un espíritu viviente que se parezca a vosotros, varones. Porque todo (elemento) femenino que a sí mismo se hace masculino entrará en el reino de los cielos”» **[17]** .

Tal vez la más controvertida de las enseñanzas que encontramos en

María y que, junto con el feminismo, resulta tan atractiva para muchos investigadores modernos sea el hecho de que realmente para este evangelio no existe eso que llamamos pecado: es una ilusión generada en los seres humanos por su errónea creencia en la existencia de la realidad material:

> «3) Entonces Pedro le dijo: "Has estado explicándonos todos los temas; dinos todavía otra cosa: ¿Qué es el pecado del mundo?" El Salvador replicó: "No existe eso que llamáis pecado; más bien sois vosotros mismos lo que produce pecado (...) Por este motivo enfermáis y morís: porque [amáis] lo que os engaña"» **[18]** .

El pequeño manuscrito de *El evangelio de María* ha inspirado también el tratamiento amplio del tema realizado por Jean-Yves Leloup, en su obra *El evangelio de María: Myriam de Magdala* (2009; edición original francesa: 1997). Leloup lo utiliza, en parte, para argumentar que, por razones teológicas, Jesús tuvo que haber experimentado «su sexualidad, [ya que de otra manera] la sexualidad habría permanecido sin redimir. El evangelio de María (...) nos recuerda que [Jesús] fue capaz de intimar con mujeres» **[19]** . Que Jesús pudiera haber estado interesado sexualmente por –o incluso casado con– María Magdalena se ha convertido en lugar común en las nuevas interpretaciones de Jesús.

Más recientemente, la prensa ha dedicado una amplia cobertura a *El evangelio de Judas,* editado por *National Geographic* en abril de 2006. A pesar del despliegue publicitario en los medios de comunicación, este evangelio no ha sido descubierto ahora. Encontrado en una caverna en Egipto en 1978, circuló entre los anticuarios durante muchos años antes de ser adquirido por la *National Geographic Society*, que pagó por él un millón de dólares. Este manuscrito consta de trece hojas de papiro, escritas por ambas caras en copto, y su fecha de composición aproximada es el siglo IV **[20]** . Aunque en el evangelio se afirma que fue escrito por Judas, su verdadero

autor fue necesariamente muy posterior: la versión original no fue escrita hasta bien entrado el siglo II. Lo que suscitó tanto interés por este libro en los medios fue su reivindicación de que Judas no habría sido quien traicionó a Cristo, como desde antiguo hemos leído en el Nuevo Testamento, sino el más fiel de los apóstoles, el hombre a quien Jesús había confiado muchos «misterios del reino» desconocidos para el resto de discípulos. Judas dijo efectivamente a las autoridades dónde podrían arrestar a Jesús, pero lo hizo así porque Jesús se lo había ordenado. De esa manera Jesús pudo cumplir su misión al ser crucificado.

Algunos investigadores aceptaron enseguida como auténtica esta versión de los hechos. La mayoría de ellos han esquivado este tema y han subrayado que, como dijo Bart D. Ehrman, este evangelio tal vez no nos dé «información más fidedigna acerca de lo que sucedió en vida de Jesús, pero (...) nos da información más fiable acerca de lo que estaba pasando en las vidas de sus seguidores durante las décadas que siguieron a su muerte» **[21]** . Como era de esperar, tanto Elaine Pagels como Karen King se apresuraron a ensalzar este nuevo evangelio como una incorporación importante al conjunto de «pruebas» que demuestran que el cristianismo primitivo fue muy variado y teológicamente más sofisticado que la fe que con el tiempo se convertiría en dominante **[22]** . De hecho, ambas teólogas se pusieron rápidamente de acuerdo para escribir en colaboración un largo comentario del libro, titulado: *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (2007).

En síntesis, en este libro nos dicen: la fe estrecha de miras y formularia reflejada en el Nuevo Testamento no representa algunas de las tradiciones muy importantes del pensamiento cristiano primitivo. Y probablemente porque eran tan liberadores y nada dogmáticos, los evangelios que circularon entre estas otras cristiandades fueron denigrados y finalmente suprimidos por la Iglesia Católica.

¡Nada de eso!

En primer lugar, estos evangelios más bien que suprimidos fueron descartados como portadores de falsedades e ideas absurdas evidentes. La queja de que Ireneo y otros autores antiguos citaron falsamente estos evangelios «perdidos» con el fin de desacreditarlos puede haber sido una explicación razonable mientras los textos actuales estuvieron perdidos; pero, desde que han sido recuperados, está claro que los primeros padres de la Iglesia citaban los textos originales esencialmente al pie de la letra, tal vez convencidos de que «eran tan retorcidos y ridículos que los herejes eran más fáciles de condenar a partir de las palabras que salían de sus bocas» [23]. A pesar de todo, muchos defensores modernos del gnosticismo siguen afirmando que los padres de la Iglesia tergiversaron burdamente estos escritos. Como afirma Marvin Meyer, los relatos que nos ofrecen los primeros padres de la Iglesia «son parciales y evidentemente distorsionan muchos rasgos de la religión gnóstica» [24]. Por su parte, Pagels ha continuado condenando a Ireneo por identificar a los autores de estos evangelios como «herejes, es decir, como individuos que deciden acerca de lo que han de pensar. Ireneo no era partidario de que la gente tomase decisiones. Deseaba que todos pensasen como el obispo les había dicho que tenían que pensar» [25]. Aunque Pagels evita el tópico, me la imagino dispuesta a aceptar que la doctrina de que Dios es el epítome del mal y la jubilosa causa del sufrimiento humano es simplemente una decisión, no una herejía. En efecto, ¡ese es el mensaje fundamental de los evangelios perdidos!

Todo lo cual nos lleva a la mayor de todas las tergiversaciones: ¡Presentar estos textos como evangelios *cristianos*! La lectura sin prejuicios de los principales evangelios gnósticos pone de manifiesto que, a pesar de cierto contenido cristiano, dichos textos son fundamentalmente *escrituras*

paganas, ¡y por eso son, precisamente, las extrañas herejías que los primeros padres de la Iglesia afirmaron que eran!

Es revelador que hayan escrito tanto acerca de estos textos investigadores modernos que de alguna manera nunca encuentran tiempo para citar las doctrinas centrales de los evangelios gnósticos. Aunque Elaine Pagels escribió un libro completo para celebrar el descubrimiento de *El evangelio secreto de Tomás*, ha sido incapaz de encontrar el espacio necesario para imprimir los breves 114 dichos que lo integran, cosa que habría requerido muy pocas páginas. Pero, aunque lo hubiera hecho, *El evangelio de Tomás* es tan enigmático que pocos lectores habrían detectado las premisas fundamentales de los evangelios gnósticos, los temas subyacentes de libros como *Tomás*, *María*, y *Judas*. Estos temas son:

1. El mundo y todo lo que contiene es corrupto, porque fue creado por una divinidad renegada inferior y absolutamente malvada.
2. La creación no es otra cosa que el estrafalario juguete de este rebelde satánico, un poder espiritual depravado carente de virtudes redentoras.
3. Este «Dios» malvado es adorado por los judíos, que por esa razón son un pueblo maldito, y los cristianos convencionales han ido cayendo en la misma trampa.
4. Jesús no es el hijo de esta malvada criatura, sino un maestro, o un sabio, o (a veces) un ser espiritual dotado de los poderes místicos necesarios para trascender este espantoso fraude. Sus enseñanzas pueden liberar a algunos iluminados.
5. Puesto que el mundo material es absolutamente corrupto, la única opción que le queda al hombre es el ascetismo extremo, incluido el

celibato.

La mejor introducción a estas ideas fundamentales del gnosticismo es consultar *El libro secreto de Juan* (o *El apócrifo de Juan*). En la medida en que pueda existir un escrito gnóstico nuclear, este libro lo es. Michel Tardieu lo ha calificado de «Biblia gnóstica por excelencia» [26] . Es uno de los encontrados en la tinaja de cerámica descubierta en Nag Hammadi, e igualmente es una de las obras denunciadas por Ireneo (que seguramente conoció un texto ligeramente diferente) [27] . El manuscrito atribuye la autoría al apóstol Juan y narra una aparición de Jesús, que le instruyó acerca de «*los misterios que están ocultos en* silencio» [28] (esta y las siguientes citas en cursiva forman parte del texto del evangelio).

La revelación empieza con el misterio supremo, la naturaleza de Dios, presentada como el «*espíritu invisible*», tan «*superior a la deidad*» que «*no es apropiado pensarlo como divino*». Finalmente, cuando Dios pensó acerca de su propia perfección, el resultado fue la existencia de una entidad independiente conocida como *Primer Pensamiento* o *Barbelo*. Barbelo es también la «Madre», y por lo tanto la consorte de Dios «Padre», del que procedió un Hijo autogenerado. A continuación, esta trinidad produjo toda una corte de entidades divinas, conocidas como «eones». Todo marchó bien durante un tiempo inconmensurable: «La escena representada en esta esfera divina era de orden, paz y reverencia cabales» [29] . Pero, esto no duró. Una de las entidades divinas se corrompió: la denominada Sabiduría. Sin que Dios se lo permitiera, la Sabiduría realizó su propia elucubración creativa, dando a luz un hijo. Se trataba de un monstruo grotesco: «Con cuerpo de serpiente, cara de león y unos ojos que brillaban como relámpagos». Para esconder su locura, la Sabiduría «lo envolvió en una nube luminosa. Y en medio de la

nube colocó un trono, de manera que nadie pudiera verlo, a excepción del espíritu santo (...) y le puso por nombre Ialtabaōth».

Las cosas se pusieron interesantes. Ialtabaōth no solo parece un monstruo, sino que lo es. «Completamente terco, le roba a su madre poder espiritual, huye y emprende la tarea de crear un mundo que pueda controlar a su gusto» [30] . Este monstruo no es otro que el Dios del Génesis, que crea «una banda de matones angélicos, regentes ("arcontes"), encargados de ayudarle a controlar el reino de la oscuridad, y se pone a preparar su gobierno al estilo clásico de un pequeño tirano», como tan certeramente sintetizó Michael Williams [31] . Después de crear la tierra y darle sus habitantes, Ialtabaōth empezó diciendo: «Por lo que a mí se refiere, soy un Dios celoso. Y no existe otro Dios fuera de mí». El libro nos relata a continuación una versión revisada de toda la saga de Adán y Eva y del jardín de Edén. Tras expulsar a Adán y Eva del jardín, Ialtabaōth inspiró en los humanos el deseo de mantener relaciones sexuales y después sedujo a Eva, que engendró a Caín y Abel; de estos, el primero tenía un rostro de oso, y el segundo de gato. Después, Adán procreó a Set, quien a diferencia de Caín y Abel poseía el espíritu de Dios. Set y sus descendientes fueron vistos como una afrenta por Ialtabaōth y sus arcontes, por lo que trató de matarlos a todos con el diluvio. Como Noé frustró sus planes homicidas, Ialtabaōth envió ángeles malos disfrazados de varones que se unieron con mujeres y generaron una humanidad pervertida.

Llegados a este punto, el libro secreto ofrece un «poema de liberación», en el que Jesús explica que él ha venido al mundo para liberar a la humanidad de las cadenas de Ialtabaōth. Sin embargo, Jesús no concluye sus revelaciones pidiéndole a Juan que anuncie su mensaje al mundo para que este se convierta. De ninguna manera: «Por mi parte, te he dicho todas las

cosas, de manera que tú puedes escribirlas y transmitirlas secretamente a quienes se parecen a ti en espíritu».

De esta manera, el mensaje central de *El libro secreto de Juan* y de la mayoría de las demás enseñanzas gnósticas perdidas es que un Dios malvado mantiene cautiva la tierra. Este Dios malvado, según muchos textos gnósticos, no es otro que el Dios de los judíos, que han recibido el título de «pueblo escogido» de este Dios por buenas razones: por rendir culto a esta malvada criatura y hacer proselitismo en su nombre. La mayor parte de los evangelios perdidos presumen de un notable antisemitismo. En ellos, el Dios del Antiguo Testamento «aparece como superficial, ignorante, envidioso y celoso: un creador malicioso que utiliza todos los medios a su alcance para impedir que la humanidad alcance verdadera perfección» **[32]** .

En *El testimonio de verdad*, otro de los manuscritos recuperados en Nag Hammadi, uno de sus apartados empieza narrando de nuevo la historia de Adán y Eva comiendo del árbol del conocimiento, como se dice en Génesis. Tras descubrir que Adán y Eva han comido del árbol, Dios dice:

> «He aquí que Adán se ha convertido en uno de nosotros, capaz de distinguir el mal del bien». Y a continuación dijo: «Expulsémosle del Paraíso, no sea que coma del árbol de la vida y viva para siempre». Pero, ¿qué clase de Dios es este? Primero, (él) prohibió maliciosamente a Adán que comiese del árbol del conocimiento. Y a continuación dijo: «Adán, ¿dónde estás?». [Este] Dios no tiene conocimiento previo de las cosas; (de otro modo), ¿no lo habría conocido desde el principio? (Y) después dijo: «Arrojémoslo (fuera) de este lugar, no sea que coma del árbol de la vida y viva para siempre». Verdaderamente, se ha mostrado a sí mismo como un ser rencoroso y lleno de malicia.

Llegados a este punto, *El testimonio* deja de hablar exclusivamente del Dios del Antiguo Testamento y pasa a hablar de quienes le rinden culto:

> Porque grande es la ceguera de aquellos que leen, y no lo conocen [tal como es]. Y él dijo: «Yo soy un Dios celoso; haré pesar los pecados de los padres sobre los

> hijos por espacio de tres (y) cuatro generaciones». Y él dijo: «Haré que su corazón se endurezca, y que su mente se vuelva ciega, para que no puedan conocer ni comprender las cosas que les han sido dichas». ¡Pero estas cosas las dijo a quienes creen en él y le sirven!

Estos pasajes no son excepcionales. Muchos textos gnósticos declaran explícitamente la antipatía que despierta en ellos el Dios de los judíos.

El cristianismo puede mostrar cierta ambivalencia con respecto a la expresión sexual en general, pero, por ser favorable a la natalidad, la sexualidad marital se valora como algo positivo. No solo admitió Pablo en 1 Corintios 7 que «más vale casarse que abrasarse», sino que además aconsejó explícitamente a los casados que no practicasen la castidad, sino que ambos respetasen sus «derechos conyugales» mutuos. En comparación con muchos textos gnósticos, Pablo parece virtualmente un libertino **[33]** . La mayoría de los evangelios perdidos advierten a sus lectores que deben evitar a toda costa las relaciones sexuales, porque de ellas se valen los ángeles malvados (arcontes) para continuar confundiendo y torturando a los humanos, porque el sexo es un acto que implica corrupción total. En *La Sofía [Sabiduría]de Jesucristo* (texto encontrado en Nag Hammadi), una vez resucitado, el Salvador se aparece a «los doce discípulos y siete mujeres [que] continuaban siendo seguidores suyos» y les anunció que, entre otras cosas, ellos podían verse libres del olvido la sabiduría si se comprometían a no tomar parte en «el rozamiento impuro» de las relaciones sexuales **[34]** . *La paráfrasis de Sem* condena la relación sexual como «rozamiento sucio». *El evangelio de Felipe*, otra de las obras recuperadas en Nag Hammadi, no se anda con rodeos al hablar de este tema: «En el paraíso crecen dos árboles. Uno engendra animales, y el otro engendra hombres. Adán comió del árbol que engendraba animales. Él mismo se convirtió en animal y tuvo animales como descendencia». Muchos evangelios perdidos propugnan el celibato absoluto y

valoran como un acto especialmente virtuoso no traer hijos al mundo. Como dice *El evangelio de Tomás*: «79) Bienaventurados los úteros que no han concebido y los pechos que no han amamantado».

Esta idea, que se repite una y otra en los escritos gnósticos, puede haber sido un factor importante que determinase su fracaso a la hora de ganar adeptos. Aunque también la Iglesia oficial reconocía una santidad especial a quienes optaban por la vida célibe, ella aceptó plenamente a los fieles que disfrutaban de la felicidad conyugal. Nock lo expresó con toda exactitud: «El cristianismo recorrió de hecho un largo camino con fieles que veían la vida sexual como algo impuro; aceptó con respeto el hecho de que muchos se sintiesen fascinados por el ascetismo, pero en cambio reprimió esos elementos que dentro de él mismo exageraban ese punto de vista, y nunca puso en duda que la vida normal fuese plenamente compatible con la práctica perfecta de la religión» **[35]** .

Si las extrañas doctrinas que proclaman los evangelios gnósticos no hubieran sido suficientes para justificar el juicio negativo de los padres de la Iglesia primitiva, según los cuales estos escritos no tenían cabida en la Biblia, hay todavía otros motivos serios para descartarlos. Para empezar, los libros en cuestión son falsificaciones. No en el sentido de que representen creaciones literarias recientes, sino en el sentido de que no fueron escritos cuando ellos pretenden haber sido escritos, ni por las personas a las que se atribuyen. No hay razón alguna para aceptar que Jesús hubiera tenido un hermano mellizo, y eso es justamente lo que Dídimo Judas Tomás, el supuesto autor de *El evangelio secreto de Tomás*, proclama ser. De hecho, teniendo en cuenta que este evangelio perdido no pudo haber sido escrito antes de la segunda mitad del siglo II, es evidente que su supuesto mellizo habría muerto ya muchos años antes de que él echase mano a la pluma para escribir. Lo mismo hay que decir de los evangelios atribuidos a María

Magdalena, Juan, Judas, Pilato, y otros. Son mentiras tanto la autoría de estos libros como su pretensión de constituir relatos de testigos oculares de los tiempos del Nuevo Testamento.

Además, los evangelios perdidos, a diferencia de los evangelios incluidos en el Nuevo Testamento o de los libros que forman el Antiguo Testamento, carecen de todo contexto histórico y se mueven en un marco atemporal, irreal. La Biblia ofrece numerosos detalles históricos y geográficos correctos, y casi todo lo que narra sucede en esta tierra, con la participación de personas que probablemente existieron. Por el contrario, la obra gnóstica típica, como *El libro secreto de Juan*, atribuye su origen a las visiones y revelaciones místicas del autor, las cuales se sitúan en otra realidad y prácticamente no incluyen apenas contenido histórico o geográfico. Como explicó Pheme Perkins, «los gnósticos rechazan a dioses y tradiciones religiosas que de alguna manera aparezcan relacionados con este mundo. De ahí que, a menudo, la mitología gnóstica parezca desprovista de vínculos con el lugar y el tiempo» **[36]** . De esta manera, las escrituras gnósticas se parecen mucho más a la mitología pagana que al Nuevo Testamento, en el sentido de que muy a menudo los «acontecimientos» se producen en un contexto inmaterial, ultramundano y «encantado». Esto no es ninguna sorpresa cuando se ha reconocido que lo que pretendían estos autores era asimilar el cristianismo al paganismo.

Los evangelios perdidos, más que con movimientos cristianos alternativos, estuvieron asociados con escuelas gnósticas, continuadoras del modelo de las escuelas filosóficas clásicas, como la Academia de Atenas. Un buen ejemplo de esto lo tenemos en la escuela fundada en Alejandría por Valentín a comienzos del siglo II. Aunque Valentín fue miembro de la Iglesia oficial hasta ser expulsado de la misma por herejía en torno al año 140, su escuela no se había propuesto formar intelectuales o líderes cristianos. Las

«verdades» que preocupaban a Valentín y sus discípulos fueron intuidas, más que razonadas a partir de supuestos cristianos centrales. Es más, no estaban destinadas a ser compartidas con el público general, sino que únicamente se transmitían como enseñanzas secretas a una élite reducida [37] . Por lo que se refiere a sus esfuerzos por encajar el cristianismo en el paganismo, los valentinianos tomaron su presupuesto de partida directamente de Platón, que había postulado la existencia de un ser divino inferior, llamado Demiurgo. Según Platón, el mundo había sido obra del Demiurgo, no de Dios. Por otra parte, para Platón el Demiurgo era un ser con poderes limitados, capacitado únicamente para construir el mundo con materiales preexistentes y de acuerdo con un conjunto de ideas dadas también de antemano. En manos de visionarios gnósticos como Valentín, el Demiurgo se convirtió en Ialtabaōth.

Los evangelios perdidos fueron excluidos de la Biblia no porque los padres de la Iglesia primitiva fueran dogmáticos intransigentes y malintencionados, sino porque eran plenamente conscientes de que las escrituras gnósticas no eran cristianas [38] . ¡Y las autoridades romanas estuvieron de acuerdo! Como señaló Kurt Rudolph, las «sectas gnósticas» gozaron de «completa inmunidad» con ocasión de las persecuciones romanas contra los cristianos [39] . La razón de esta inmunidad fue la disposición que siempre mostraron a ofrecer los sacrificios exigidos a los dioses de Roma. Según Eusebio, Basílides, un maestro gnóstico especialmente relevante, «enseñó que no había inconveniente en comer cosas ofrecidas a los ídolos, o en negar alegremente la fe en tiempo de persecución» [40] .

Desgraciadamente, a pesar del hecho evidente de que los evangelios gnósticos son de origen pagano, continúan disfrutando de amplia cobertura en los medios de comunicación social populares. En abril de 2012, la autora antes mencionada, Karen King, consiguió llamar la atención de la prensa

mundial al revelar, a través de un comunicado de prensa de la Universidad de Harvard, que había identificado en un diminuto fragmento de papiro las siguientes palabras: «Jesús les dijo: mi esposa». ¡Estas palabras vendrían a demostrar que Jesús estuvo casado! Semejante pretensión debería haber sido descartada teniendo en cuenta que, como ya he señalado antes, en los textos gnósticos abundan las afirmaciones ofensivas, y no hay razón para suponer que quien haya escrito este papiro contara con una fuente fidedigna para hacer semejante afirmación. Sin embargo, para la prensa y para muchos admiradores entusiastas de los gnósticos, esta no era una cuestión que les preocupara. Presumiblemente, al estar escritas en un antiguo trozo de papiro esas palabras tenían que ser verdad. Posteriormente se descubrió que el papiro ni siquiera era un antiguo texto gnóstico: King había sido víctima de una falsificación moderna. Como proclamó el titular del *Wall Street Journal*, del 1 de mayo de 2014: «De cómo el fraude de la esposa de Jesús se vino abajo».

Conclusión

Sin duda, continuarán saliendo a la luz más manuscritos –incluso algunos que no sean falsificaciones–, y la prensa continuará saludando a cada uno de ellos como un descubrimiento importante y proclamando que echa por tierra doctrinas cristianas tradicionales. Por supuesto, *si* muchos de los evangelios gnósticos –pongamos por caso, el *Evangelio de Judas*– fueran aceptados como parte del Nuevo Testamento, provocarían importantes revisiones teológicas. Pero eso no sucederá nunca, porque siempre llevarán las marcas descalificadoras propias de sus orígenes gnósticos, que es justamente el motivo por el que Ireneo rechazó *El evangelio de Judas* y otros como

literatura de ficción hace ya casi dos mil años. «Dicen que Judas el traidor fue el único que conoció exactamente todas estas cosas, y que solo él, que conoció la verdad como ninguno otro, llevó a cabo el misterio de la traición, por la cual quedaron destruidos todos los seres terrenos y celestiales. Para ello muestran un libro de su invención, que llaman *El evangelio de Judas*» **[41]** .

Hoy día, el equivalente moderno de los evangelios gnósticos es cierta literatura de ficción con pretensiones de realidad, por ejemplo, *El Código Da Vinci*, amarga crítica de una supuesta conspiración de la Iglesia Católica para suprimir la verdad acerca de Jesús.

---

[1] . También muchos grupos protestantes evangélicos los condenan.

[2] . MEYER, 2005, 2.

[3] . JENKINS, 2001, 41.

[4] . MEYER, 2005, 1.

[5] . Observaciones hechas en un programa especial de la televisión recogidas en JENKINS, 2001, 5.

[6] . PAGELS, 1979, 150.

[7] . RUETHER, 1998, 51.

[8] . Según declaración recogida en ALLEN, 1996, 67.

[9] . Según declaración recogida en JENKINS, 2001, 167.

[10] . BAIGENT *et al.*, 1983.

[11] . EHRMAN, 2003, 2006; KING, 2003a, 2003b; LELOUP, 2002; MEYER, 2005, PAGELS, 1979, 2003.

[12] . La traducción al inglés es de LAYTON, 1987.

[13] . PERKINS, 1990, 371.

[14] . FUNK *et al.*, 1993, 4.

[15] . JENKINS, 2001, 103.

[16] . KING, 2003b, 3–4.

[17] . LAYTON, 1987.

[18] . KING, 2003b, 3–6, 13–14.

[19] . LELOUP, 2002, 11–12.

[20] . EHRMAN, 2006, 82.

[21] . *Ibid*., 173.

[22] . Ambas teólogas aparecen citadas en la edición del *New York Times* del 6 de abril de 2006, al hablar de *El Evangelio de Judas*.

[23] . JENKINS, 2001, 29.

[24] . MEYER, 2005, 2.

[25] . Citado en JENKINS, 2001, 110.

[26] . Citado en WILLIAMS, 1996, 8.

[27] . LAYTON, 1987, 24.

[28] . Todas las citas de *El libro secreto de Juan* proceden la versión inglesa de LAYTON, 1987.

[29] . WILLIAMS, 1996, 10.

[30] . *Ibid*., 11.

[31] . *Ibid*.

[32] . PERKINS, 1980, 16.

[33] . Llama la atención que, en la celebración de la mayor iluminación de los gnósticos, Elaine PAGELS y Karen KING, 2007, evitan discutir el tema del sexo. De hecho, en el libro que publicó por su cuenta PAGELS, 1979, sobre los evangelios gnósticos, las escasas alusiones al sexo se refieren siempre al cristianismo convencional.

[34] . Traducción inglesa de Douglas M. PARROTT.

[35] . NOCK, 1933, 252.

[36] . PERKINS, 1980, 10.

[37] . LAYTON, 1987, 273–74.

[38] . Yo mismo he presentado datos cuantitativos sobre el vínculo existente entre los gnósticos y los paganos en STARK, 2006.

[39] . RUDOLPH, 1987, 367.

[40] . En WRIGHT, 2006, 98.

[41] . IRENEO, *Contra las herejías* 1, 31.1.

Recuadro 2.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. El lector encontrará las obras de cada uno de ellos en la Bibliografía.

Philip Jenkins es profesor de historia y codirector del Programa de Estudios Históricos de la Religión en el Instituto de Estudios de la Religión, de la Universidad de Baylor. Nació en Gales y se educó en Cambridge, donde destacó como alumno y se doctoró posteriormente. Antes de trasladarse a Baylor, fue durante muchos años profesor de humanidades en la Universidad del Estado de Pensilvania. Autor de más de veinte libros, su *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way*, ha sido un clásico.

Bentley Layton es profesor de estudios religiosos y de lenguas del Oriente Próximo en la Universidad de Yale. Se doctoró en Harvard y es famoso no solo por sus estudios sobre el gnosticismo, sino también por su excelente traducción de los evangelios gnósticos. Además, su gramática del copto es el texto estándar.

Pheme Perkins es profesora de teología en el Boston College. Nació en Louisville, Kentucky y se doctoró en Harvard en 1971. Se ha ganado el respeto de los especialistas con sus excelentes libros, sobre todo con *Gnosticism and the New Testament* (1993). Es editora asociada de *The New Oxford Annotated Bible* (3ª ed.).

Michael Williams es profesor de religión comparada en la Universidad de Washington. Nació en Texas y se doctoró en Harvard. Su libro *Rethinking «Gnosticism »: An Argument Dismantling a Dubious Category* (1996) ha sido decisivo. Durante años he tenido el privilegio de ser colega suyo en Washington

El mito del pagano oprimido. Esta pintura describe cómo algunos cristianos primitivos destruyen un santuario pagano. Se ha creído durante mucho tiempo que, una vez en el poder como religión oficial de Roma, los cristianos persiguieron a los paganos y rápidamente clausuraron sus templos **[*4]** .

3.
Persiguiendo a los paganos tolerantes

CUANDO el año 312 Constantino fue reconocido como emperador de Roma había alrededor de 9 millones de cristianos, lo que representaba aproximadamente el 15 por ciento de la población del imperio [1] . Al morir el emperador, el año 337, los cristianos eran más de una tercera parte de la población y poco después se habían convertido en la mayoría del imperio [2] . ¿Cómo fue posible este extraordinario crecimiento?

Durante siglos, los cristianos explicaron esta memorable proeza como un milagro. Pero, durante la llamada Ilustración, se exigió una explicación puramente mundana, y no fue nada difícil dar con una. Según esta explicación, propuesta por Edward Gibbon y posteriormente aceptada por generaciones de estudiosos igualmente anticatólicos, la victoria cristiana habría sido fruto del «celo intolerante» [3] , ayudado e instigado por Constantino, que habría hecho la vista gorda ante la brutal persecución del paganismo por parte de la Iglesia.

Los paganos no pudieron sobrevivir a esta violenta arremetida, porque, para decirlo con las palabras a menudo citadas de Gibbon, estaban imbuidos del «apacible espíritu de la antigüedad» [4] . Si alguien se atrevía a poner en tela de juicio esta teoría citando las persecuciones de los paganos contra los cristianos, Voltaire le aclaraba las dudas afirmando que las persecuciones contra los cristianos nunca habían sido gran cosa [5] , y Gibbon estaba de

acuerdo, alegando que los «escritores cristianos de los siglos cuarto y quinto» habían exagerado el alcance de las persecuciones, porque «atribuían a los magistrados de Roma el mismo grado de celo implacable y despiadado que bullía en sus pechos contra los herejes». A decir verdad, continuaba Gibbon, los magistrados romanos «se comportaban como hombres de maneras educadas (...)[y] respetaban las normas de la justicia» [6] .

Durante varios siglos esta teoría ha contado con el consenso de los estudiosos. Si acaso, la nostalgia del paganismo se ha hecho cada vez más intensa. Ahí está el caso de Jonathan Kirsch, un asiduo colaborador de la *National Public Radio*. Empezó su libro *Dios contra los dioses* (2004) con un breve catálogo de escabrosos episodios de intolerancia religiosa, para pasar a continuación a lamentar el hecho de que el emperador Juliano hubiese sido incapaz de anular el empujón que Constantino había dado al cristianismo y conseguir que de nuevo estuviese vigente el paganismo en el imperio: «Es tentador considerar qué cerca estuvo él [Juliano] de recuperar para el gobierno de Roma el espíritu de respeto y tolerancia y, de esa manera, volver a las raíces de la civilización occidental; e incluso sería más tentador todavía considerar qué diferente podría haber sido nuestro ignorante mundo si él hubiese tenido éxito» [7] . De manera parecida, en su galardonado estudio sobre el helenismo, Glen Bowersock escribió que «el politeísmo es por definición tolerante y acomodaticio» [8] .

Incluso muchas generaciones de escritores cristianos, que se remontan nada menos que hasta Eusebio (275-339), habían proclamado orgullosamente que, una vez equipada con la autoridad del Estado, la Iglesia había dado al traste con todos los templos paganos y aplastado toda oposición. Motivados por un espíritu triunfalista, estos escritores afirmaban que había sido inevitable que la Iglesia se hiciera rápidamente poderosa. De ahí que nadie

pusiese objeciones a la conclusión de Gibbon, según el cual la cristianización de Roma se había debido al «irresistible poder de los emperadores romanos» [9] , de común acuerdo con la naturaleza represiva de la Iglesia Católica romana. El ilustre historiador Peter Brown resumió así la situación: «De Gibbon y Burckhardt hasta el día de hoy, se ha dado por sentado que el fin del paganismo fue inevitable, una vez enfrentado con la decidida intolerancia del cristianismo; que las intervenciones de los emperadores cristianos fueron decisivas para conseguir su supresión» [10] .

Pero, esto no es verdad.

El mismo Peter Brown precisa a continuación que grandes y activas comunidades paganas «continuaron disfrutando, durante muchas generaciones, de [una] existencia (...) relativamente pacífica». Lo que realmente sucedió fue que esas comunidades «vivieron al margen de la historia» [11] .

Durante la pasada generación, muchos y prestigiosos historiadores [12] han reafirmado la realidad de las persecuciones paganas contra los cristianos y, al mismo tiempo, han limitado y minimizado considerablemente las afirmaciones relativas a la coerción ejercida por los cristianos contra los paganos. A esto hay que añadir un renovado interés por los aspectos políticos del gobierno de Constantino; destacan en este terreno los extraordinarios estudios de H. A. Drake. Ahora sabemos, por tanto, que el reinado de Constantino representó un periodo de relativa paz y tranquilidad para la convivencia de cristianos y paganos. Naturalmente, durante ese tiempo los cristianos crecieron con rapidez, pero sin recurrir sustancialmente a métodos coercitivos. Llega Juliano el Apóstata. Un análisis de las iniciativas anticristianas del emperador Juliano revela hasta qué punto su política reavivó el miedo de los cristianos a nuevas persecuciones, consiguiendo de

esa manera potenciar aquellos elementos más militantes que ya estaban presentes en la Iglesia primitiva. A pesar de todo, las iniciativas que esta facción cristiana tomó una vez superada la crisis de Juliano para «saldar cuentas pendientes» con los paganos solo esporádicamente degeneraron en medidas coercitivas y represivas; en cualquier caso, de menor envergadura y mucho menos severas, y ni de lejos tan efectivas como se había pensado. Tampoco hubo actos coercitivos contra los paganos respaldados por el Estado. Consideremos esta cláusula del *Código* de Justiniano (1ª versión, 529; 2ª versión, 534): «Mandamos especialmente a aquellas personas que son sinceramente cristianas, o que tienen fama de serlo, que no deberían abusar de la autoridad de la religión y atreverse a poner violentamente las manos sobre los judíos y paganos que llevan una vida tranquila y no emprenden ninguna acción desordenada o contraria a la ley» **[13]** . Como parece sugerir este texto, ha habido algunos ataques de los cristianos contra los paganos, pero en general la documentación muestra que en este mismo periodo muchedumbres paganas también habían atacado de vez en cuando a los cristianos. Mucho más sorprendente es el escaso número de ataques de uno u otro tipo que al parecer tuvieron lugar **[14]** .

Por lo tanto, y a pesar de la visión histórica dominante que empezaron a poner en boga algunos escritores cristianos, el paganismo no fue rápidamente borrado del mapa. En realidad, se fue diluyendo muy lentamente. La Academia de Atenas no cerró sus puertas hasta el año 529 e «incluso en la cristianísima Edesa (...) comunidades organizadas de paganos continuaban ofreciendo sacrificios a Zeus-Hadad en el último cuarto del siglo VI» **[15]** . Cuando las primeras fuerzas musulmanas amenazaron Carrhae (Harrán) el año 639, los paganos todavía sobrepasaban claramente en número a los cristianos de la ciudad, hasta el punto de que todos los miembros de la delegación enviada a negociar con los árabes eran paganos **[16]** . Es más,

durante bastante tiempo en muchas partes del imperio, entre otras en algunas de sus grandes ciudades, las perspectivas y prácticas religiosas dominantes consistían en una sorprendente amalgama de paganismo y cristianismo. Finalmente, el paganismo no desapareció nunca completamente de Europa; fue asimilado por el cristianismo. Por ejemplo, muchas fiestas paganas continuaron celebrándose, y muchos dioses sobrevivieron bajo tenues disfraces cristianos. Aunque la Iglesia medieval llegó a extremos insospechados para extirpar de raíz diversas herejías cristianas –como en el caso de los cátaros–, esencialmente ignoró la persistencia del paganismo.

Ahora bien, si las medidas coercitivas eficaces fueron escasas, ¿por qué tantas personas se convirtieron tan rápidamente al cristianismo? Me ocupé con mucho detalle de este fenómeno en *The Rise of Christianity* [*La expansión del cristianismo*] (1996) y he vuelto a hacerlo en mi obra posterior, más extensa, *The Triumph of Christianity* [*El triunfo del cristianismo*] (2011). Dos factores generales intervinieron: uno social y otro doctrinal. Socialmente, el cristianismo generó una intensa vida comunitaria: las personas *pertenecían* a una determinada comunidad cristiana, mientras que en el paganismo simplemente frecuentaban templos paganos. Los elevados niveles de compromiso y relaciones sociales no solo resultaban directamente gratificantes, sino que además potenciaban la capacidad de los grupos cristianos para prestar «servicios sociales» básicos. Doctrinalmente, en contraposición con los dioses limitados, poco fiables y a menudo inmorales del paganismo, el cristianismo presentaba la imagen de un Dios moral, preocupado por los seres humanos, digno de confianza, y omnipotente. Por otra parte, el cristianismo ofrecía también un método claro para obtener el perdón de los pecados y presentaba la perspectiva de una atractiva vida eterna.

Habría que reconocer además que, una vez formada y en marcha la ola de conversiones a una nueva fe, como en el caso del cristianismo ya había sucedido mucho antes de Constantino, para buena parte de los individuos la conversión significaba simplemente ponerse de acuerdo, en lo que al tema religioso se refiere, con sus familiares, amigos y vecinos que ya se habían convertido, creando de esa manera una red autónoma de crecimiento. Finalmente, para muchos individuos privilegiados y ambiciosos, su abandono del paganismo obedeció a razones de oportunismo: muchas personas adoptaron el cristianismo o disimularon su paganismo con el fin de obtener ventajas sociales y políticas.

Constantino reconsiderado

Constantino no fue responsable del triunfo del cristianismo. Cuando él accedió al trono imperial, el movimiento cristiano se había convertido ya en un maremoto que crecía a un ritmo acelerado [17]. En todo caso, el cristianismo tuvo un papel destacado en el triunfo de Constantino, al que ofreció un apoyo urbano significativo y bien organizado. Y, aunque los historiadores han informado durante mucho tiempo de las enconadas protestas que los paganos dirigían a Constantino por el apoyo que prestaba al cristianismo, los mejores investigadores recientes están ahora de acuerdo en que no existen pruebas de tales protestas [18] y sugieren que incluso los paganos más directamente implicados en el asunto consideraban los favores del emperador a la Iglesia como un «mal tolerable» [19]. Es probable que a ellos les fuera bien, porque Constantino ni ilegalizó el paganismo ni toleró la persecución de los no cristianos. De hecho, aunque Constantino subvencionó y reconoció carácter oficial a la Iglesia cristiana, continuó financiando de

alguna manera templos paganos [20] . Por lo que se refiere a las acusaciones de que ha sido objeto de incitar a las masas cristianas a destruir templos paganos, idea sugerida por el antiguo historiador cristiano Eusebio, que la utilizó para mostrar cómo «todo el edificio carcomido del paganismo» se venía abajo como parte del plan de Dios, «es muy probable que Eusebio informase de todo lo que sabía sobre la destrucción de templos», sin embargo, apenas pudo referir cuatro casos [21] , y solo uno de ellos parece válido. Los otros tres se refieren a templos de Afrodita que ofrecían prostitución ritual.

Más significativo todavía que su tolerancia con respecto a los templos paganos es el hecho de que Constantino continuase nombrando paganos para ocupar los cargos más importantes del imperio, como los de cónsul y prefecto. Leyendo la línea superior de la Tabla 3.1 vemos que el 56 % de los hombres nombrados por Constantino eran cristianos; el 18 %, paganos; y desconocemos la religión del 26 % restante. Podemos suponer probablemente que la mayoría, si no todos, de aquellos cuya afiliación religiosa desconocemos eran, de hecho, paganos.

Por otra parte, algunos filósofos paganos desempeñaron un papel destacado en su corte imperial [22] y en sus monedas aparecía dibujado el dios Sol. De hecho, «Constantino empleó su más violenta retórica», no contra los paganos, sino contra los herejes cristianos: valentinianos, marcionitas, y escuelas «gnósticas» [23] . En parte por estas razones, ya desde la época de Gibbon, destacados historiadores han descartado la conversión de Constantino como una hipócrita maniobra política. Sin embargo, los historiadores más recientes [24] consideran ahora auténtica la conversión de Constantino y citan la persistencia de elementos paganos en su reinado como ejemplos de su compromiso con la convivencia religiosa.

Sorprendentemente, Gibbon e historiadores posteriores, que descartaron por falsa la conversión de Constantino, han pretendido en cambio sin excepción que el emperador fue completamente sincero al tratar de suprimir brutalmente el paganismo, aunque está claro que semejante actitud no le reportó grandes ventajas políticas. Estos historiadores no han ofrecido razón alguna creíble que justifique tan llamativa incongruencia, e ignoran el hecho de que Constantino no solo no suprimió el paganismo, sino que incluso, en repetidas ocasiones, razonó y tomó medidas que contradecían tales esfuerzos. En este sentido, son especialmente importantes dos edictos publicados por Constantino poco después de derrotar a Licinio para reconciliar el imperio. Ambos insistían en la idea de un pluralismo pacífico.

Tabla 3.1. Afiliación religiosa de los individuos nombrados cónsules y prefectos, 317-455

Emperador	**Cristianos**	**Paganos**	**Desconocida**	**Número**
Constantino (317-337)*	56%	18%	26%	55
Constantino y Constante (337-350)*	26%	46%	28%	43
Constancio (351-361)*	63%	22%	15%	27
Juliano (361-363)**	18%	82%	0%	17
Valentiniano (364-375)**	31%	38%	31%	32
Valente (364-378)**	39%	25%	36%	36
Graciano (375-383)**	50%	11%	39%	44
Valentiniano II (383-392)**	32%	32%	36%	19
Teodosio (379-395)	27%	19%	54%	83
Arcadio & Honorio (395-423)**	34%	12%	54%	161

Teodosio II y Valentiniano II (408-455)**	48%	4%	48%	157
* Calculado a partir de Barnes, 1995. ** Calculado por Raban von Haehling en Barnes, 1995.				

El *Edicto a los Palestinenses* es notable por el pluralismo de su lenguaje. En él, Constantino se refiere una y otra a Dios, pero sin mencionar nunca a Cristo, sirviéndose de «expresiones comunes a cristianos y paganos, [lo que] es coherente con la búsqueda de un denominador común, que fue la marca distintiva de su política religiosa» [25] . Pero, será en el *Edicto a los Provinciales Orientales* donde quedó perfectamente plasmado el compromiso de Constantino de reconciliación y su rechazo de las formas coercitivas de conversión. Este último edicto empezaba con una oración, en la que invocando «al Dios sumamente poderoso», por el «bien común del mundo y de toda la humanidad, yo anhelo para tu pueblo vivir en paz y permanecer libre de conflictos». Y continuaba: «Haz que quienes se deleitan en el error, juntamente con quienes creen, compartan las ventajas de la paz y la tranquilidad (...) No dejes que uno moleste a otro, haz que cada uno crea profundamente en aquello que su alma desea, déjale hacer pleno uso de esto». Y seguía: «Lo que cada hombre ha adoptado por propio convencimiento, no permitas que perjudique a otros (...) Porque una cosa es competir por la inmortalidad voluntariamente, y otra forzar a alguien a que lo haga con castigos». Finalmente, Constantino condenaba «la oposición violenta al error malvado (...), exageradamente enquistado en algunas almas, en detrimento de nuestra común salvación» [26] .

Con sus palabras y sus actos, Constantino, a la vez que hacía explícito su compromiso personal con el cristianismo, apoyó el pluralismo religioso. Así,

durante su reinado fueron bien conocidos los casos de «amistad entre obispos cristianos y grandes paganos», y podrían aducirse numerosos ejemplos de «pacíficos intercambios entre el pensamiento pagano y el cristiano (...) como prueba del éxito de su política» de consenso y pluralismo [27] . Esta política fue continuada por sus sucesores, que, «al menos durante cincuenta años, se limitaron a dar pasos puramente simbólicos contra las prácticas paganas» [28] . En este contexto emergió una cultura pública que mezclaba elementos cristianos y paganos de maneras que parecen increíbles, dados los tradicionales relatos de implacable represión. Otro ejemplo famoso es el calendario preparado el año 354 para la clase alta romana [29] .

El calendario fue creado por un destacado artista que posteriormente realizó encargos para el papa Dámaso, y es probable que muchos de estos calendarios circularan entre el público. Como fue habitual en los calendarios católicos desde entonces, este señalaba todas las fiestas de la Iglesia y conmemoraba las fechas del entierro de algunos papas importantes. Pero incluía también ilustraciones, consistentes en «representaciones de aquellos ritos del culto público romano asociados con cada mes». Un atento análisis del calendario confirma que los elementos cristianos y paganos no son discordantes, sino que, como apuntó Peter Brown, «forman un todo coherente; se acercan cautelosamente el uno al otro» [30] . De hecho, una especie de cristo-paganismo prevaleció hasta bien entrado el siglo V, y probablemente hasta más tarde. En la década del 440, el obispo de Rávena expresó la consternación que la producía el hecho de que «el comienzo del nuevo año se festejase con un anticuado sacrilegio», refiriéndose a la participación de «la mayoría de los príncipes católicos» de la ciudad en ritos paganos que implicaban vestirse ellos mismos como «los dioses de Roma» y presentarse de esa manera ante una gran audiencia en el hipódromo [31] . De manera parecida, tampoco san Agustín pudo convencer a sus feligreses de

Hipona de que asuntos como las abundantes cosechas y la buena salud no eran, de hecho, algo que el único Dios verdadero pudiera subcontratar a los dioses paganos [32], como hacían algunos cristianos de Hipona que consideraban legítimo y hasta valioso practicar ciertos ritos paganos. En muchas partes de Europa, el uso del paganismo como magia ha continuado hasta bien entrada la era moderna [33].

Por desgracia, la era de tolerancia que existió bajo Constantino fue mal interpretada por algunos escritores cristianos primitivos, especialmente por Eusebio, quien deseaba mostrar que el emperador era el instrumento escogido para cumplir la voluntad de Dios de que todas las huellas de paganismo fuesen rápidamente borradas y la única fe verdadera se afirmase como la Iglesia triunfante. Si desde el punto de vista de la polémica esta actitud fue efectiva, para la historia fue nefasta; pero, lo peor de todo es que de ella se aprovecharon con verdadera avidez historiadores protestantes de los siglos XVIII y XIX ansiosos de contemplar la Iglesia a la peor luz posible. A decir verdad, no fue Constantino quien instauró de nuevo la persecución religiosa, sino Juliano, el último emperador pagano.

La locura de Juliano

Flavio Claudio Juliano, ahora conocido como Juliano el Apóstata, ejerció un breve (del 361 al 363) y desastroso gobierno como emperador. A pesar de todo, se ha convertido en un auténtico santo para ciertos intelectuales anticatólicos y anticristianos. Edward Gibbon lamentó [34] en su día que las numerosas virtudes de Juliano se hubieran visto «oscurecidas» por la «irreconciliable hostilidad» de sus enemigos cristianos, que lo despreciaron

por su «devota y sincera adhesión a los dioses de Atenas y Roma» [35] . Dos siglos más tarde, Gore Vidal convirtió la vida de Juliano en una heroica novela. Su tema central es que Juliano trató de reavivar el vigor del paganismo, pero fracasó por haber actuado con un espíritu tolerante. La verdad es muy diferente.

Al parecer, Juliano fue educado como cristiano, pero algunos de sus destacados tutores fueron paganos, y lo familiarizaron con los clásicos griegos [36] . Bajo la tutela de estos maestros, Juliano se convirtió en un pagano puritano, ascético y fanático [37] , iniciado en diversos cultos mistéricos, entre ellos los misterios de Eleusis [38] y probablemente también en el culto de Mitra [39] . Hasta el momento de acceder al trono, Juliano procuró «comportarse públicamente como cristiano, aunque rendía culto a los dioses paganos» [40] . Una vez proclamado emperador, manifestó sin disimulos el desprecio que sentía hacia los cristianos, que él designaba despectivamente como los «galileos», cuyos «arrogantes ministros», según Gibbon, «ni comprendían ni siquiera creían en su religión» [41] , e inmediatamente emprendió la tarea de restaurar el paganismo como religión oficial del Estado, y por tanto dominante.

Deseoso de evitar que se creasen nuevos mártires, Juliano no inició la persecución sangrienta al estilo de Nerón o Diocleciano, pero aprobó que se torturase a varios obispos y se desterrase a otros, e ignoró «las ejecuciones sumarias que parecen haber tenido lugar en gran número en regiones del Centro y del Sur de Siria durante [su] mandato» [42] . Así, tampoco hubo reacción imperial cuando «[en Heliópolis] a unas santas vírgenes les fueron desgarrando miembro a miembro, y sus despojos los arrojaron a los cerdos» [43] . Cuando, tras conocerse en Alejandría la noticia de que en aquel momento reinaba en Roma un emperador pagano, los paganos se lanzaron a

torturar al obispo cristiano de la ciudad, a hacerle pedazos, miembro a miembro, y luego a crucificar a «muchos cristianos», la principal preocupación de Juliano fue hacerse personalmente con la biblioteca del obispo muerto [44] .

Con un gesto que el eminente historiador H. A. Drake comparó con «la actitud de un alumno que decide hacer algún gesto raro o llamativo con sus manos para que la clase no siga las explicaciones del profesor» [45] , Juliano restauró la extendida práctica de los sacrificios sangrientos, que a veces comportaba la muerte de cien reses a la vez, práctica que desde hacía tiempo había sido ilegalizada por influjo del cristianismo. Aparte de esto, Juliano cortó la financiación del Estado a las Iglesias y subvencionó los templos paganos. Sustituyó a los cristianos por paganos en los cargos importantes de los principales organismos del Estado (véase Tabla 3.1). Con una decisión que fue mucho más significativa de lo que podría parecer a los lectores modernos, Juliano prohibió que los pedagogos cristianos explicasen en sus clases a los clásicos. A los padres de las clases sociales altas, esta medida los obligaba a escoger entre enviar a sus hijos a pedagogos paganos o negarles la oportunidad de adquirir «el lenguaje, los modales, las innumerables señales codificadas que los niños absorbían inconscientemente con la *paideia* [o educación, sin la cual] los niños cristianos no habrían podido tomar parte en la cultura elitista de la antigüedad clásica, como Juliano sabía perfectamente» [46] .

Pero, como señaló Drake, la más profunda de todas las «heridas [que Juliano] fue capaz de producir, a pesar del relativamente corto tiempo de su reinado», fue la de reavivar en los cristianos el temor a que se iniciase otra nueva era de feroz persecución: «Los cristianos de entonces (...) no estaban seguros de que a corto plazo no surgiese otro Juliano, e incluso podían temer

razonablemente que lo peor estuviese todavía por llegar» [47] . De ahí que «Juliano fuese una bendición» para aquellos cristianos opuestos al pluralismo. Drake lo ha resumido con estas palabras: «Las medidas de Juliano surtieron el efecto de polarizar a cristianos y paganos, de remover el terreno neutral que la cultura tradicional había puesto entre ellos anteriormente, al mismo tiempo que daban credibilidad a miedos militantes de una vuelta de la persecución» [48] . Liabio, amigo y admirador de Juliano, estaba de acuerdo en que el emperador «rechazaba el recurso a la fuerza, no obstante lo cual, la amenaza del miedo pendía sobre [los cristianos], porque esperaban que les sacasen los ojos o los decapitasen: ríos de sangre fluirían en las masacres, pensaban ellos, y el nuevo amo inventaría torturas más de moda; el fuego, la espada, la muerte por ahogamiento, el enterramiento de personas vivas, la muerte a machetazos y la mutilación parecían juegos de niños. Esa había sido la conducta de sus predecesores y ellos esperaban que sus medidas fuesen más duras todavía» [49] .

Persecución y persistencia

Aunque su gobierno duró solo dieciocho meses y murió combatiendo durante una estúpida campaña contra los persas, una generación más tarde el nombre de Juliano seguía aterrorizando a los cristianos [50] . Sin embargo, no le sucedió otro emperador pagano, si bien es verdad que su favorito, Procopio, trató de apoderarse del trono, nombrándose a sí mismo emperador en Constantinopla a finales del 365. Pero Procopio fue abandonado por el ejército y ejecutado en rebeldía, lo que hizo que fuese Joviano quien finalmente consiguió apoderarse del trono. Joviano era un cristiano que canceló algunas de las acciones anticristianas de Juliano, pero solo reinó un

año antes de que le sucediesen Valentiniano en Occidente y Valente, hermano de Valentiniano, en Oriente. Valentiniano, que era un cristiano devoto, se mostró bastante tolerante [51] y continuó nombrando a muchos paganos como funcionarios de rango superior. En cambio, Valente fue un cristiano arriano más bien fanático que en ocasiones persiguió a los cristianos no arrianos, pero que también nombró a muchos paganos.

En cualquier caso, tras la campaña de Juliano en favor del paganismo, la Iglesia consiguió que se aprobasen leyes que prohibían una serie de actividades paganas. Por medio de tres edictos publicados durante los años 391-392, Teodosio I prohibió ofrecer sacrificios públicos y privados a los dioses. La prohibición no afectaba únicamente a los sacrificios sangrientos, sino también a «devociones paganas como rociar con incienso los altares, colgar orlas sagradas en los árboles y levantar altares de césped» [52] . Sin embargo, estas prohibiciones fueron tan ampliamente ignoradas que cada uno de los dos emperadores siguientes, Arcadio y Justiniano, reiteraron la prohibición. Los paganos obedecieron en el sentido de que en adelante dejaron de celebrar sacrificios públicos masivos de animales, pero la fidelidad al paganismo continuó siendo abierta y generalizada [53] .

Es importante reconocer que el paganismo no fue meramente un conjunto de prácticas superficiales y mitos creídos a medias –o, como dijo Lactancio: «simplemente adoración con la punta de los dedos» [54] –. En mis obras anteriores, yo mismo, como la mayoría de los historiadores antiguos de la Iglesia, me reconozco culpable de haber subestimado la profundidad del paganismo. De hecho, los paganos de finales del siglo IV y del siglo V son presentados a menudo como apenas un poco más que «anticuarios nostálgicos». Pero, de hecho su fe, que seguía siendo activa, «se basada en el convencimiento de que lo divino llenaba el mundo, y de que el verdadero

sacrificio ponía al ser humano en íntima comunión con lo divino» [55] . A pesar de que la rápida y amplia cristianización del imperio mostraba que los paganos eran muy propensos a convertirse por influjo de sus amigos y familiares, el que las prohibiciones legales no consiguieran hacer mella en el paganismo vino a demostrar que la coerción no tenía mayor poder disuasorio al ser utilizada contra los paganos que creían en sus dioses que el que había tenido cuando fue utilizada contra los creyentes en el único Dios verdadero. Por otra parte, los esfuerzos imperiales para suprimir de verdad el paganismo por la fuerza fueron menos continuados y sin duda mucho menos rotundos de lo que durante mucho tiempo se ha pretendido. Tengamos en cuenta que todavía en pleno siglo V siguieron siendo nombrados como cónsules y prefectos individuos públicamente conocidos como paganos y muchos otros que no aclaraban cuál era su preferencia religiosa, algo que los cristianos no tenían motivo para hacer (cf. Tabla 3.1). En muchas partes del imperio los templos paganos continuaron abiertos hasta el siglo VI [56] , o incluso en algunos casos hasta el siglo VIII [57] .

En la etapa posterior a la muerte de Juliano, la persistencia pública del paganismo, más que la tolerancia imperial, reflejó el pragmatismo imperial. Algunos emperadores lamentaron a menudo que sus edictos contra el paganismo fueran ignorados, y parece revelador que no exista «constancia escrita de nadie que en el siglo IV hubiese sido perseguido» por sacrificar a los dioses [58] . Una carta imperial lamentaba que algunos «gobernadores de provincia no solo desestiman mandatos del emperador por salvaguardar intereses privados, sino que públicamente permiten que la religión [cristiana] que nosotros [los emperadores] veneramos como es debido se vea abiertamente trastornada, tal vez porque ellos mismos son personas negligentes» [59] . El emperador Honorio lamentó que ciertas leyes contra el paganismo no fueran hechas cumplir «por la pereza de los gobernadores (...)

[y] la connivencia de su personal administrativo» [60] . Sin embargo, los emperadores evitaron cuidadosamente tomar medidas enérgicas contra esos gobernadores de provincia que justificaban su pasividad alegando que la aplicación de algunos edictos imperiales contra el paganismo crearía niveles de descontento público que «perturbarían seriamente el cobro de impuestos en la provincia» [61] . De ahí que, el año 400, el emperador Arcadio rechazase la propuesta de destruir los templos abiertos en Gaza, comentando: «Sé que la ciudad está llena de ídolos, pero paga [religiosamente] sus impuestos (...) Si nosotros de pronto aterrorizamos a sus habitantes, estos huirán y nosotros perderemos considerables ingresos» [62] . Roger Brown ha sugerido que la persistencia del paganismo fue especialmente útil para el emperador, porque ello hizo que las ciudades «fueran tanto más puntuales en el pago de sus impuestos, si necesitaban preservar (...) sus prácticas religiosas ancestrales» de la intervención imperial [63] .

Es incluso discutible si la mayoría de los emperadores esperaban que sus diversos edictos referentes al cristianismo y al paganismo pudieran ser plenamente observados. Por ejemplo, cuando se vio urgido a actuar así por los obispos, Constantino ilegalizó las luchas de gladiadores. Pero cuando algunas ciudades de Umbría le pidieron permiso para celebrar el culto imperial con una fiesta que incluiría luchas de gladiadores, Constantino accedió a su petición. De manera parecida, Constancio publicó un edicto que ordenaba el cierre inmediato de todos los templos paganos. Después, prácticamente acto seguido, recomendó al prefecto de Roma que se preocupase de cuidar y sostener los templos de los alrededores de la ciudad. Durante una posterior visita a Roma, Constancio recorrió estos templos y expresó la admiración que sentía por ellos [64] . Y es que, en efecto, hasta bien entrado el siglo V, «una considerable parte de la población del imperio romano, de todas las capas sociales, continuó sin verse afectada» por el

cristianismo. «Esas personas [continuaron siendo] politeístas impenitentes, en el sentido de que el sentir común de su época, como había sucedido en todos los siglos anteriores, los llevó a asumir un panorama espiritual lleno de susurrantes presencias invisibles, con incontables seres divinos y sus respetivos ministros etéreos» [65] .

Por supuesto, al final, como sabemos, los templos paganos se cerraron y el cristianismo se convirtió, durante muchos siglos, en la única creencia lícita. Pero, al contrario de lo que sucediera con el cristianismo primitivo y los posteriores historiadores antirreligiosos, ese final no se produjo repentinamente, ni conllevó un sustancial derramamiento de sangre. Esto último –el derramamiento de sangre– se limitó principalmente a los conflictos surgidos *entre* cristianos, que a veces desembocaron en acciones militares contra diversos movimientos heréticos [66] .

Declive del paganismo

Gibbon señala como fecha de la «destrucción final del paganismo» el reinado de Teodosio (379-395), indicando que este «es tal vez el único ejemplo de extinción total de una superstición antigua y popular; por lo cual merece ser considerado como un acontecimiento singular en la historia de la mente humana». Y, naturalmente, esta extinción se produjo porque «Roma se sometió al yugo del Evangelio» [67] . Pero, como en tantas otras cuestiones de las que nos informa Gibbon, las cosas simplemente no sucedieron así. Consideremos solamente un hecho: Teodosio, el emperador que, según Gibbon, extinguió el paganismo, nombró aproximadamente el mismo número de varones abiertamente paganos que de cristianos para ocupar los cargos de cónsules y prefectos, como puede verse en le Tabla 3.1.

Me he referido a esta tabla en varias ocasiones a lo largo de este capítulo, pero este es el lugar apropiado para analizarla detalladamente. La codificación inicial fue llevada a cabo por Raban von Haehling en 1978. Posteriormente, T. D. Barnes corrigió los datos estadísticos de Haehling para el reinado de Constancio (351-361), para eliminar algunos duplicados cuando la misma persona era nombrada varias veces. Aunque los datos de Barnes son indudablemente más cuidadosos, no han dado lugar a reinterpretaciones fundamentales, y no hay razón para dejar de utilizar los resultados originales de Haehling para los reinados de Juliano y sus sucesores.

Leyendo cuidadosamente la tabla, saltan a la vista tres pautas principales. Primera: excepto por un estrecho margen durante el reinado de Constantino y por un margen más amplio entre los nombramientos de Constancio, los hombres reconocidos como cristianos no eran mayoría, y esta pauta se mantuvo vigente durante la primera mitad del siglo V. Segunda: Juliano discriminó a los cristianos, aunque no completamente. Tercera: si aceptamos que en principio los varones cuya afiliación religiosa se desconocía tenían poca probabilidad de ser cristianos (ya que el hecho de ser conocido como cristiano era un dato favorable para los candidatos), hemos de concluir que el declive de la influencia y del poder de los paganos fue en realidad muy lento.

Muchos autores han sostenido que el paganismo se mantuvo vigente durante mucho más tiempo entre las clases superiores y los individuos cultos que entre las personas de rango inferior **[68]** . Pero esto último se ha deducido sobre todo del paganismo conocido de muchas personas de clase alta y del «supuesto» de que el cristianismo resultó atractivo en primer lugar para las clases más bajas. Sin embargo, si como hoy reconocen muchos el cristianismo resultó tanto o más atractivo para las clases altas que para las bajas, esa deducción carece de fundamento **[69]** . Lo que parece demostrar la

Tabla 3.1 es más bien que el paganismo murió lentamente en todas las clases sociales y, como de hecho sucedió, las clases superiores se mostraron cada vez más discretas en lo que a su identidad religiosa se refiere, procurando conservar sus posiciones y seguir gozando del favor imperial.

Esto último pone a la vista un factor de enorme importancia en la cristianización del imperio: el oportunismo. Desde la época de Constantino, con la breve excepción del reinado de Juliano, el trono imperial estuvo en manos cristianas, con gran probabilidad de seguir en ellas por mucho tiempo. Aunque algunos paganos bien conocidos continuaron siendo nombrados para desempeñar importantes cargos políticos, vistas en perspectiva sus carreras seguían un movimiento descendente. Por otra parte, los numerosos puestos influyentes y cada vez mejor pagados que ofrecía la Iglesia les estaban vedados. Comprensiblemente, muchas personas y familias ambiciosas optaron por convertirse. Roger Brown lo expresa con estas palabras: «Una marejada de confianza en que los cristianos disfrutaban de acceso al poderoso señaló el final del politeísmo de manera mucho más efectiva que cualquier ley imperial o que el cierre de un templo» **[70]** . Incluso muchos filósofos paganos rompieron filas, convirtiéndose algunos de ellos en destacados obispos de la Iglesia **[71]** .

Asimilación

La palabra «pagano» procede del término latino *paganus*, que originalmente significó «habitante del *pago*», es decir, de la aldea, o villorrio. Pagano es por tanto sinónimo de «aldeano», o «campesino». Terminó adquiriendo un significado propiamente religioso porque, cuando el cristianismo ya había triunfado en las ciudades, la mayor parte de los habitantes de los pequeños

pueblos o aldeas continuaban sin convertirse. Sin embargo, como ya he indicado anteriormente, incluso en las ciudades floreció durante siglos una complicada mezcla de cristianismo y paganismo. Por lo que a la gente del campo se refiere, la mayoría de ellos no parecen haber sido nunca plenamente cristianizados, en el sentido de que se adhirieron con sus dioses, lugares sagrados, ritos y fiestas familiares al cristianismo. Como afirma McMullen: «El triunfo de la Iglesia no fue de erradicación, sino más bien de aceptación y asimilación crecientes» [72] .

La asimilación del paganismo presentó varios rasgos que quiero señalar. En primer lugar, una vez reconocido el cristianismo como religión oficial del imperio, los líderes cristianos pronto aplicaron a la conversión una teoría del «goteo hacia abajo», o de la «filtración» [73] . Era suficiente que las clases superiores de una zona reconociesen la autoridad de la Iglesia y luego esperaban a que su ejemplo gotease finalmente a través de los estratos sociales hasta que los campesinos fueran también cristianos. Sin embargo, por lo general los campesinos respondieron al cristianismo como siempre lo habían hecho ante la aparición de nuevos dioses dentro del paganismo: añadiendo lo nuevo a lo viejo, más bien que reemplazándolo. De ahí que Jesús y diversos santos fueran simplemente añadidos al panteón local. Como está escrito en el *Landnánabók* islandés, Helgi el Flaco «creía en Cristo, pero invocaba a Thor en asuntos de navegación y de extrema necesidad» [74] .

Un segundo criterio que guio la asimilación del paganismo fue la política de Iglesia abierta. En una carta del año 601 que nos ha transmitido Beda el Venerable [75] , el papa Gregorio Magno aconsejaba al abad Melito, que se disponía a predicar el evangelio en Bretaña: «[Personalmente] he llegado a la conclusión de que los templos de los ídolos en medio de ese pueblo no deberían ser destruidos bajo ningún concepto (...) Porque es

ciertamente imposible erradicar todos los errores de mentes obstinadas de un solo golpe». El papa recomendó colocar altares y reliquias sagradas en los templos paganos, que de esa manera se transformarían en edificios cristianos. La misma política se aplicó a los otros lugares de culto paganos. «Los centenares de manantiales mágicos esparcidos por el país se convirtieron en "pozos sagrados", asociados con un santo, pero que seguían siendo utilizados para obtener curaciones mágicas y adivinar el futuro» [76] . El famoso santuario curativo, situado en las afueras de Alejandría y dedicado a la diosa Isis, sufrió una compleja transformación y se convirtió en un centro curativo cristiano cuando los restos de dos mártires fueron colocados en su interior. El mismo proceso de asimilación se aplicó a numerosas cuevas, formaciones de rocas y otros lugares que los paganos ya consideraban sagrados. La gente continuó visitando estos lugares tradicionales por las razones de siempre e, incluso en aquellos casos en que el aspecto que ahora presentaban dichos centros era cristiano, muchos visitantes continuaban dirigiendo sus súplicas a los antiguos dioses [77] .

También antiguas formas paganas de celebrar las fiestas fueron rápidamente asimiladas por la Iglesia, de manera que muy pronto gran número de danzas, formas de tocar las campanas, juegos de luces con las velas y, especialmente, canciones de carácter festivo entraron a formar parte de la herencia «cristiana». Como ha observado MacMullen: «Entre los cristianos, el canto se limitó al principio a los Salmos, como siempre habían solido hacer los judíos. Sin embargo, después de la segunda mitad del siglo IV, se escucha cada vez más un tipo diferente de música, no solo en las recepciones privadas (...) sino también dentro de los mismos templos (...) La incorporación de la música a un escenario sagrado debe atribuirse obviamente a los antiguos cultos» [78] .

Los antiguos padres de la Iglesia se cuidaron también mucho de asimilar al cristianismo las grandes fiestas paganas. Esto ya fue señalado por san Agustín (354-430) cuando «muchos paganos que deseaban ser cristianos fueron disuadidos de hacerlo por estar habituados a celebrar los días festivos en honor de sus ídolos con banquetes y juergas (...) Nuestros antepasados pensaron que sería bueno hacer alguna concesión (...) y permitirles celebrar otras fiestas» [79] . La Biblia no nos dice cuándo nació Jesús y, cuando la Iglesia fijó una fecha para Navidad, eligió la de la celebración pagana de las fiestas Saturnales. El primero de mayo –*May Day*– pasó a ser fiesta de los santos Felipe y Santiago; el solsticio de verano –*Midsummer Eve* en el hemisferio norte– se hizo coincidir con el nacimiento de San Juan [80] . Pascua coincide con el equinoccio de primavera, y su nombre en inglés –*Easter*– podría derivarse del nombre de la diosa sajona *Eostre*. La fiesta de Todos los Santos fue introducida, al parecer, en sustitución de la fiesta tradicional de la cosecha. También se ha aceptado en general que algunos santos locales, de menor importancia, han sustituido a deidades locales paganas, igualmente de segunda categoría. Por eso, diversos historiadores de prestigio insisten en que el «ceremonial precristiano» y una «mentalidad pagana persistente» [81] han sobrevivido en Europa entre los campesinos y los habitantes de las pequeñas ciudades, entre los cuales «la antigüedad pagana (...) nunca desapareció» [82] .

Conclusión

En una de sus miles de cartas, escrita hacia el año 420, el monje cristiano Isidoro de Pelusio hizo el siguiente comentario: «La fe pagana, que durante tantos años fue dominante, gracias a tantos y tan dolorosos esfuerzos, tanto

dispendio de riqueza y tantas hazañas bélicas, ha desaparecido de la tierra» **[83]** . Más de 1500 años después, E. R. Dodds (1893-1973), eminente historiador de Oxford, expresó la misma opinión: «En el siglo IV el paganismo da la impresión de ser una especie de muerto viviente, que empieza a desmoronarse en el momento en que desaparece la mano protectora del Estado» **[84]** .

Pero no era verdad. Durante el siglo IV y a principios del siglo V el paganismo seguía siendo bastante robusto. Pero para reconocer este hecho es necesario, como dice Peter Brown, prestar atención a una serie de «seductores fragmentos» de evidencia histórica que podemos «vislumbrar por las rendijas en un conjunto de pruebas que reclaman otra manera muy diferente de contar la historia». Esa otra historia dice que «este corto periodo de tiempo (menos de un siglo) presenció la "muerte del paganismo" (...) cuando una serie de emperadores cristianos (...) llevaron a cabo el papel que Dios les había encomendado de abolir (...) los antiguos dioses» **[85]** .

Es un hecho que los primitivos padres de la Iglesia estaban seguros de que la fe cristiana era la única verdadera, y que por tanto no podían –y efectivamente no lo hicieron– comprometerse personalmente con ideales de libertad religiosa. No obstante, la Iglesia no se aprovechó de su condición de religión oficial para extirpar rápidamente el paganismo, ni tampoco los emperadores llevaron a cabo esta tarea en beneficio de la nueva fe. En realidad, el paganismo sobrevivió sin ser excesivamente molestado durante siglos después de la conversión de Constantino, y solo lentamente fue hundiéndose en la oscuridad, consiguiendo mientras tanto crear nichos dentro del cristianismo para algunas de sus tradiciones.

---

[1] . STARK, 1996, 2006, 2007.

[2] . Calculado con la misma fórmula utilizada en STARK 1996, 2006, 2007.

[3] . GIBBON [1776–88] 1994, 1, 15, 447.

[4] . GIBBON [1776–88] 1994, 1, 2, 57.

[5] . En VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia.*

[6] . GIBBON [1776–88] 1994, 1, 16, 539.

[7] . KIRSCH, 2004, 18.

[8] . BOWERSOCK, 1990, 6.

[9] . GIBBON [1776–88] 1994, 1, 20, 750.

[10] . BROWN, 1998, 633.

[11] . *Ibid*., 641.

[12] . Entre otros, Peter Brown, Jean Delumeau, H. A. Drake, y Ramsay MacMullen.

[13] . En BROWN, 1998, 641.

[14] . BROWN, 1998; MACMULLEN, 1997.

[15] . HARL, 1990, 14.

[16] . MACMULLEN, 1997, 28.

[17] . STARK, 2006, capítulo 3.

[18] . Incluso uno de los defensores actuales más decididos del punto de vista tradicional, que sostiene que Constantino destruyo rápidamente el paganismo, ha admitido que en realidad no existen pruebas de que los paganos protestasen contra sus medidas: «La oposición al cristianismo [únicamente] podemos adivinarla, pero no demostrarla», en MOMIGLIANO, 1963, 94.

[19] . WINKELMAN, 1961 en DRAKE, 2000, 246.

[20] . GEFFCKEN, [1920] 1978, 120.

[21] . Ambas citas provienen de BRADBURY, 1994, 123.

[22] . DRAKE, 2000, 247.

[23] . DRAKE, 2000, 29.

[24] . BROWN, 1995; DRAKE, 2000.

[25] . DRAKE, 2000, 244.

[26] . Citado en DRAKE, 2000, 244–87.

[27] . *Ibid*., 247.

[28] . *Ibid*., 249.

[29] . SALZMAN, 1990.

[30] . Ambas citas de BROWN, 1995, 12.

[31] . BROWN, 1995, 15.

[32] . *Ibid*., 18.

[33] . Véase un resumen en STARK, 2004, capítulo 3.

[34] . BOWERSOCK, 1978, 18.

[35] . GIBBON [1776–88] 1994, 2, 28, 864.

[36] . LEVENSON, 1990, 510.

[37] . BOWERSOCK, 1978, 79–93, 16.

[38] . GEFFCKEN, [1920] 1978, 139.

[39] . LEVENSON, 1990, 510.

[40] . BOWERSOCK, 1978, 18.

[41] . GIBBON, [1776–88] 1994, 2, 28, 866–67.

[42] . CHUVIN, 1990, 44.

[43] . GEFFCKEN, [1920] 1978, 144.

[44] . ATHANASSIADI, 1993, 13.

[45] . DRAKE, 2000, 434.

[46] . *Ibid*., 435.

[47] . *Ibid*., 434.

[48] . *Ibid*., 436.

[49] . *Oratio*, xviii, texto citado en DRAKE, 2000, 34.

[50] . WILKEN, 1983, 128.

[51] . BLOCH, 1963, 195.

[52] . HARL, 1990, 7.

[53] . *Ibid*.

[54] . LACTANCIO, *Instituciones divinas* 5, 23.

[55] . HARL, 1990, 27.

[56] . *Ibid*., 14.

[57] . MacMullen, 1997.

[58] . Bradbury, 1994, 134.

[59] . En *ibid*., 133.

[60] . Brown, 1992, 23.

[61] . Bradbury, 1994, 133.

[62] . En Brown, 1995, 42.

[63] . *Ibid*.

[64] . Bradbury, 1994, 135–36.

[65] . Brown, 1998, 632.

[66] . *Ibid*., 642.

[67] . Gibbon, [1776–88] 1994, 3, 28, 71, 77.

[68] . Beugnot, 1835; Bloch, 1963.

[69] . Stark, 1996.

[70] . Brown, 1992, 136.

[71] . Para una síntesis, cf. *Ibid*.

[72] . MacMullen, 1997, 159.

[73] . Fletcher, 1997, 236.

[74] . Brøndsted, 1965, 306.

[75] . *Historia eclesiástica*, 1, 30.

[76] . Thomas, 1971, 48.

[77] . MacMullen, 1997, 123–24.

[78] . *Ibid*., 108.

[79] . *Ibid*., 115.

[80] . Thomas, 1971, 48.

[81] . Delumeau, 1977, 176.

[82] . Seznec, 1972, 3.

[83] . En Brown, 1998, 634.

[84] . Dodds, 1965, 132.

[85] . Brown, 1998, 633.

Recuadro 3.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. Para conocer los trabajos de cada uno de ellos, véase la bibliografía al final del libro.

Timothy Barnes, tras enseñar durante treinta y un años historia de la época clásica en la Universidad de Toronto, actualmente es miembro honorario de la School of Divinity de Edimburgo. Oriundo de Inglaterra, se doctoró en 1970 en Oxford. En 1982 la Sociedad Americana de Historia de la Iglesia le otorgó el Premio «Philip Schaff» por su libro *Constantine and Eusebius*.

Peter Brown, profesor emérito de historia en la Universidad de Princeton. Nació en Dublín, Irlanda, y estudió en Oxford. Una vez graduado, recibió una beca de siete años y de esa manera inició su destacada carrera académica en Oxford, sin preocuparse de obtener un doctorado. Muy joven publicó una biografía de *Agustín de Hipona* (1967) que hizo innecesaria la obtención del doctorado. Elegido miembro de la Academia Británica en 1971, a partir de entonces dedicó su vida a la enseñanza universitaria, sobre todo en Berkeley, California, y a partir de 1986 en Princeton.

H. A. Drake es investigador y profesor de historia en la Universidad de Santa Bárbara, California, donde ha realizado toda su carrera profesional, después de doctorarse en la Universidad de Wisconsin en 1970. Sus estudios sobre Constantino han desafiado y finalmente han conseguido cambiar el punto de vista predominante entre los historiadores sobre este emperador: ni su conversión al cristianismo fue fingida ni la protección que ofreció a la Iglesia supuso una imposición salvaje sobre el paganismo entonces reinante en el imperio romano.

Ramsay MacMullen es profesor emérito de historia en la Universidad de Yale. En 2001, la Asociación Americana de Historia lo consideró «el historiador vivo más importante del imperio romano». Personalmente he aprendido más de sus dieciséis libros que de muchos otros sobre ese periodo; recomiendo especialmente *Paganism in the Roman Empire* (1984) y *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400* (1989).

El mito de la «Edad Oscura». Es bien conocido que durante la Edad Media la Iglesia dominó de tal manera la vida intelectual que la ignorancia reinó en toda Europa. Este mito sostiene que incluso la alfabetización estuvo estrictamente limitada a quienes ingresaban en alguna de las órdenes religiosas **[*5]** .

4.
Imponiendo la Edad Oscura

PARA muchos intelectuales occidentales, el término «caída» no se refiere al destino de Adán y Eva, sino al destino de la civilización tras el colapso de Roma. «El cristianismo conquistó el imperio romano y la mayor parte de Europa. A continuación, observamos en toda Europa un fenómeno de amnesia intelectual, que aquejó al continente entre los años 300 d.C. hasta por lo menos el 1300». Esto ocurrió porque «los dirigentes del cristianismo ortodoxo levantaron una imponente barrera en contra del progreso del conocimiento» [1] .

Estas frases fueron publicadas en un capítulo titulado «La prisión del dogma cristiano» en un exitoso libro titulado *The Discoverers* [*Los descubridores*] (1983). Lo escribió nada menos que Daniel J. Boorstin (1914-2004), que primero fue profesor en la Universidad de Chicago, después bibliotecario del Congreso de los Estados Unidos y finalmente historiador en la Institución Smithsoniana. A lo largo de su brillante carrera, Boorstin recibió los premios Bancroft y Pulitzer. Estos honores no son incongruentes con el punto de vista de Boorstin sobre los efectos perniciosos de la Iglesia Católica sobre el conocimiento clásico. Durante mucho tiempo la opinión dominante ha sido que, tras la caída del imperio romano, Europa pasó por un largo milenio de ignorancia que se ha dado en llamar la «Edad Oscura», o «Siglos Oscuros» (y en ocasiones la «Edad de la Fe»). El famoso historiador

de Cambridge J. B. Bury (1861-1927) observó que cuando el emperador Constantino adoptó el cristianismo, este «inauguró un milenio en que la razón estuvo encadenada, el pensamiento fue esclavizado, y el conocimiento no progresó en absoluto» [2] . Y el célebre William Manchester (1922-2004) describió ese mismo milenio como una era de «incesantes guerras, corrupción, desgobierno, obsesión con mitos extraños, y una casi incomprensible insensatez (...) Los siglos de la Edad Oscura fueron duros en todos los aspectos» [3] .

Tal vez fuera el humanista italiano Petrarca (1304-1374) el primero que calificó «el periodo que se extiende desde la caída del Imperio Romano hasta su propio tiempo como un tiempo de “oscuridad”» [4] , un enjuiciamiento anticatólico que ha seguido escuchándose a lo largo de los siglos. Así, Voltaire (1694-1778) describió estos siglos como una etapa histórica en que «la barbarie, la superstición [y] la ignorancia cubrían la faz del mundo» [5] . Según Rousseau (1712-1778), «Europa había recaído en la barbarie de las edades más antiguas. Los habitantes de esta parte del mundo (...) vivían hace algunos siglos en una condición peor que la ignorancia» [6] . Edward Gibbon (1737-1794) proclamó igualmente que la caída de Roma había sido el «triunfo de la barbarie y la religión» [7] . Más recientemente, Bertrand Russell (1872-1970) apoyó con su formidable autoridad esta misma tesis, escribiendo en la edición ilustrada de su famoso libro de texto universitario: «Cuando la autoridad central de Roma decayó, los países del imperio romano empezaron a hundirse en una era de barbarie, durante la cual Europa sufrió un deterioro general de la cultura. La Edad Oscura, como se denomina a veces (...) No resulta inadecuado calificar de oscuros estos siglos, especialmente si se los compara con los que los precedieron y con los que los siguieron» [8] .

Como sugirió Russell, la ignorancia dominante durante la Edad Oscura parece todavía mayor en contraposición con el Renacimiento. Etimológicamente este término significa «nuevo nacimiento», porque identifica la era que comienza a finales del siglo XIV, cuando los europeos redescubrieron la cultura clásica olvidada durante siglos, lo que provocó nueva luz para abrirse paso a través de la oscuridad intelectual reinante. De acuerdo con la explicación histórica estándar, el Renacimiento se produjo porque un debilitamiento del control de la Iglesia sobre las grandes ciudades del norte de Italia, como Florencia [9], permitió una recuperación de la cultura clásica greco-romana. Además, esta nueva valoración del conocimiento, especialmente del conocimiento científico no coartado por la teología, condujo directamente del Renacimiento a la Ilustración. También conocida como Edad de la Razón, o Edad de las Luces, la Ilustración habría empezado en el siglo XVI, cuando (con la ayuda de la Reforma) los pensadores laicos se vieron libres del control clerical y revolucionaron tanto la ciencia como la filosofía, dando paso de esa manera al mundo moderno. Utilizaré una vez más las palabras de Bertrand Russell: «La Ilustración fue esencialmente una revalorización de la actividad intelectual independiente, enfocada casi literalmente a difundir luz donde hasta entonces había prevalecido la oscuridad» [10].

En síntesis, la historia occidental ha pasado por cuatro grandes edades o eras: 1) La antigüedad clásica. 2) A continuación, la Edad Oscura, con predominio de la Iglesia. 3) Tras ella, el Renacimiento y la Ilustración. 4) Y por fin, siguiendo la orientación de estas dos últimas eras, los tiempos modernos.

Durante varios siglos este ha sido el esquema organizativo básico de los manuales de historia occidental [11], y ello a pesar de que diversos

historiadores serios han sido conscientes desde hace décadas de que este esquema era un auténtico fraude: «un fósil indestructible del autocomplaciente humanismo renacentista» [12] . Puede ser apropiado el uso del término «Renacimiento» para identificar un periodo particular en la historia de las artes cuando ha existido un interés renovado por los estilos clásicos, y para distinguir este período del Gótico o del Barroco. Pero es inapropiado utilizar este término para identificar el resurgimiento del progreso intelectual tras la Edad Oscura, o los Siglos Oscuros, porque tales siglos oscuros nunca existieron. Incluso reputadas enciclopedias presentan ahora la Edad Oscura como un mito. *The Columbia Encyclopedia* rechaza la expresión, indicando que «nadie piensa ya que la civilización medieval haya sido tan pobre». Por su parte, la *Enciclopedia Británica* desdeña la expresión «Edad Oscura» por considerarla «peyorativa». Y *Wikipedia* dice que «el término “Edad Oscura” fue pensado originalmente para referirse a todo el período entre la caída de Roma y el Renacimiento». Por lo que se refiere a la recuperación del pensamiento clásico, en la medida en que se había perdido, los eruditos de la Iglesia llevaron a cabo esa recuperación mucho antes del Renacimiento. Y si alguien desea identificar una Edad de la Razón, tendrá que datarla teniendo en cuenta que sus inicios se remontan a una etapa muy temprana de la era cristiana, porque la fe occidental en la razón tuvo su origen en la teología cristiana.

El mito de la Edad Oscura

Suponer que el saqueo de la ciudad de Roma que el año 410 llevó a cabo Alarico al frente de su ejército godo fue la causa de que «todo el mundo pereciese», como se lamentó san Jerónimo (347-420), es suponer que las

únicas personas civilizadas de entonces vivían en la ciudad asaltada. Pero, naturalmente, en todo el imperio vivían verdaderos romanos, que sin duda no se volvieron repentinamente ignorantes cuando cayó la capital del imperio. De hecho, ya entonces, Roma no era ya ni siquiera la capital del imperio; el emperador se había trasladado a Rávena. La caída de la ciudad tuvo, sin duda, una importancia simbólica inmensa, pero los símbolos no deberían confundirse con la realidad.

De mayor importancia aún, si cabe, es el hecho de que los godos que conquistaron Roma no eran bárbaros, independientemente de cómo los llamasen los romanos. Alarico había ocupado un puesto de responsabilidad en el ejército romano, y la mayoría de sus soldados eran veteranos del ejército romano. Del mismo modo, desde hacía ya mucho tiempo el «norte bárbaro» estaba plenamente «romanizado» y en él habían surgido sofisticados centros industriales, con activas rutas comerciales que los conectaban incluso con el lejano Oriente. Por ejemplo, ya el año 250 de la era cristiana, la ciudad isleña de Helgö, cerca de Estocolmo (Suecia), poseía un floreciente centro industrial que producía «grandes cantidades de herramientas de hierro y armas, bisutería de bronce, adornos de oro, y otros productos (...) [incluidos] candados y llaves (...) [y] abalorios de cristal». Las monedas encontradas en las excavaciones de Helgö indican que la ciudad estaba conectada con una vasta red comercial, como lo demuestra el hallazgo de una «figura de Buda de bronce hecha en India» [13]. Y Helgö no era una anomalía: centros industriales parecidos al suyo abundaban por todo el norte de Europa, patria de los supuestos bárbaros.

Increíblemente, la Edad Media no solo no representó ninguna «caída» en «Edades Oscuras», sino que fue «una de las edades de la humanidad que destacó por su fuerte carácter innovador», en la que la tecnología se desarrolló y se puso al servicio del hombre «en una medida que ninguna

civilización había conocido anteriormente», como afirmó el historiador francés Jean Gimpel [14] . De hecho, fue durante esos siglos oscuros cuando Europa dio el gran salto tecnológico adelante que la puso por delante del resto del mundo [15] . ¿Cómo pudieron algunos historiadores haber falseado hasta tal punto las cosas?

De alguna manera, la idea de que Europa entró en una «Edad Oscura» fue un fraude perpetrado por intelectuales claramente antirreligiosos como Voltaire y Gibbon, empeñados en proclamar que la suya era la era de «las Luces», o de la «Ilustración». Otro factor a tener en cuenta es que, con demasiada frecuencia, los intelectuales solo se interesan por asuntos literarios. Y es innegable que, tras la caída de Roma, los europeos educados no escribían en un latín tan elegante como el que utilizaron los mejores escritores romanos. Para muchos, esa fue causa suficiente para considerar que esos siglos representaron un retroceso histórico. Por otra parte, durante ese tiempo solo se prestó una atención limitada a pensadores clásicos como Platón y Aristóteles, y también eso se vio como una prueba de ignorancia generalizada.

Otro hecho que contribuyó al mito de la Edad Oscura fue que durante esos siglos desparecieron las grandes ciudades con cientos de miles de habitantes, como habían sido anteriormente Roma y Alejandría [16] . Parecía obvio que la cultura superior no podría seguir cultivándose en las pequeñas comunidades de la Europa medieval: en el año 1000, París solo tenía 20.000 habitantes, y no eran muchos más los que vivían en Londres, mientras que Roma había disminuido hasta contar con menos de 30.000 [17] . Pero tal vez el factor más importante que contribuyó a la aparición del mito de la Edad Oscura fuera la incapacidad de los intelectuales de valorar o incluso de percibir los aspectos prácticos esenciales de la vida real. De ahí que pasasen

desapercibidas revoluciones en campos como la agricultura; el armamento y la práctica de la guerra; la energía no humana; el transporte; la fabricación de productos y el comercio. Y esto mismo ocurrió con el notable progreso moral. Así, por ejemplo, en el momento de la caída de Roma la esclavitud estaba vigente en toda Europa; al llegar el Renacimiento, la esclavitud hacía tiempo que había desaparecido. Pero, lo que resulta realmente difícil de explicar es cómo los creadores del mito de la Edad Oscura pudieron ignorar justamente lo que parecería haber constituido su interés central: la cultura superior. En cualquier caso, no entendieron o hicieron caso omiso del enorme progreso que se produjo en terrenos como la música, el arte, la literatura, la educación y la ciencia.

En el libro que he dedicado a explicar «cómo venció Occidente» (*How the West Won*, 2014) describo detalladamente los progresos que se produjeron durante la mítica era de la Edad Oscura. Aquí me limitaré a ofrecer un resumen del tema.

Progreso tecnológico

Los romanos utilizaron poco el agua y el viento como fuentes de energía, y prefirieron el trabajo manual realizado por esclavos. Un inventario llevado a cabo en el siglo IX comprobó que una tercera parte de las haciendas situadas a lo largo del río Sena en el área de los alrededores de París poseían molinos de agua, la mayoría de ellos situados en propiedades de la Iglesia **[18]** . ¡Siglos más tarde había un molino cada 70 pies en este tramo del río! **[19]** Mientras tanto, al otro lado del canal de La Mancha, el *Domesday Book*, redactado en 1086 como un predecesor de los modernos registros censales, informaba de la existencia de al menos 5.624 molinos de agua ya operativos en Inglaterra, es

decir, uno por cada cincuenta familias, y se reconoce que este es un cálculo que se queda corto [20] . Entre otras muchas cosas, estos molinos permitieron mecanizar la fabricación de tejidos de lana, lo que muy pronto hizo que Inglaterra dominase el mercado europeo [21] . Durante la Edad Oscura se construyeron también numerosas presas o embalses; en Toulouse se construyó hacia 1120 una que medía más de 1300 pies de anchura: para ello se fijaron miles de grandes troncos de roble en el lecho del río formando una doble empalizada y a continuación se rellenó el espacio intermedio con tierra y piedras [22] .

Durante estos siglos, los europeos aprovecharon también el viento. No solo utilizaron molinos de viento para impulsar la misma maquinaria que se utilizaba en los molinos de agua, sino que supieron aprovecharlos para recuperar grandes superficies del terreno que ahora ocupan Bélgica y Holanda achicando el agua del mar: decenas de miles de molinos de viento dedicados a esta tarea trabajaron día y noche durante la mayor parte de la Edad Media. De hecho, ya bien avanzado el siglo XII, en Europa occidental los molinos de viento se habían multiplicado de tal manera que los propietarios empezaron a entablar pleitos los unos contra los otros porque mutuamente se bloqueaban el viento que debía mover sus molinos [23] . (Durante la Edad Media los europeos dispusieron de cortes de justicia bien organizadas, en las que trabajaban multitud de abogados, aunque eso tal vez no haya contribuido al progreso.)

Mientras tanto, la agricultura estaba experimentando una revolución [24] . Para empezar, se introdujo el sistema de rotación trienal de los cultivos, en virtud del cual solo una tercera parte del terreno productivo se dejaba sin sembrar o plantar cada año, aunque continuaba siendo labrado (para quitar la maleza) y abonado. El resultado de este cambio agrícola fue un

importante incremento de la producción. Por otra parte, la invención del arado pesado permitió mejorar notablemente el cultivo de los suelos más húmedos y densos de la Europa situada al norte de Italia, y la introducción de la collera para los caballos permitió sustituir las lentas parejas de bueyes por parejas de caballos, que como mínimo duplicaron la rapidez de los trabajos agrícolas. En los monasterios se inició también la reproducción selectiva de las plantas, gracias a la cual se obtuvieron cosechas más abundantes y resistentes. En conjunto, gracias a estos logros la agricultura de la Edad Oscura alimentó mucho mejor a una población más amplia y ofreció sustento para poblaciones urbanas de mayor tamaño.

También tuvo una enorme importancia la invención de las chimeneas, que permitieron calentar los edificios y los hogares sin tener que hacer agujeros en los techos y tejados que, aunque servían para expulsar el humo, dejaban entrar la lluvia, la nieve y el aire frío. Otra innovación revolucionaria fueron los anteojos de cristal, que fueron inventados aproximadamente hacia el 1280 y casi inmediatamente empezaron a producirse en masa, lo que permitió que gran número de personas llevaran vidas productivas de las que sin ese invento no habrían podido disfrutar [25]. En 1492, cuando Colón emprendió su primer viaje en dirección Oeste, los anteojos solo eran conocidos todavía en Europa.

Con anterioridad a la Edad Oscura no existió lo que podríamos llamar caballería pesada. Las tropas montadas no cargaban contra los enemigos de frente al galope, poniendo todo el peso del caballo y del jinete detrás de una larga lanza. Y la razón es porque carecían de estribos y de una adecuada silla de montar. Sin estribos para sujetarse, el jinete que intentase clavar una lanza saldría despedido de su caballo. La capacidad de un jinete para resistir golpes súbitos se vio también muy reforzada por el hecho de que su silla de montar dispusiese de borrenes delantero y trasero muy elevados; este último tenía

que ser además algo curvado para que parcialmente pudiera recoger las caderas del jinete. No fue Roma ni ningún otro de los belicosos imperios que han existido los inventores de la caballería pesada: sus tropas montadas cabalgaron en monturas ligeras, casi planas y acolchadas, o incluso simplemente a pelo, y carecieron de estribos. Por eso, estos guerreros a caballo únicamente podían disparar arcos, lanzar flechas, o blandir espadas. No les era posible derribar a sus atacantes. Fueron los «bárbaros» francos quienes, el año 732, desplegaron por primera vez un ejército de jinetes perfectamente armados, los cuales, a lomos de robustos caballos, aplastaron a los invasores musulmanes en el campo de batalla de Tours cargando contra ellos detrás de largas lanzas, seguros en sus monturas normandas con elevado borrén trasero y firmemente anclados en sus revolucionarios estribos [26]. Casi cuatro siglos más tarde, cuando los caballeros de Europa se enfrentaron a los ejércitos musulmanes en Tierra Santa, nada había cambiado. Los cruzados eran todavía los únicos jinetes con estribos y monturas adecuadas para la guerra.

La potencia marítima de Roma estuvo basada en galeras movidas por medio de remos y con apenas una vela auxiliar. Los barcos romanos lucharon embistiendo directamente a los barcos enemigos y aceptando a continuación el combate cuerpo a cuerpo con espadas y lanzas. Pero, mucho antes de que llegase a su fin la Edad Oscura, los europeos habían inventado auténticos barcos veleros, que además iban armados con cañones [27]. El que la pólvora no hubiese sido inventada en occidente es irrelevante. Lo que importa es que apenas había pasado una década desde la llegada de la pólvora de China y ya los fabricantes de campanas de las iglesias de toda Europa estaban fundiendo verdaderos cañones, que al ser adoptados por todos los ejércitos y las marinas de Europa transformaron la naturaleza de la guerra [28]. En cambio, los

chinos, que se contentaron con fabricar pocos y escasamente eficaces cañones, prefirieron utilizar la pólvora en los fuegos artificiales [29] .

Estas son solo algunas de las importantes innovaciones técnicas conseguidas durante la Edad Oscura. Está claro que tan importante progreso tecnológico se produjo durante la llamada Edad Oscura, que dejó muy atrás a la Grecia y la Roma clásicas. De hecho, aunque todavía no poseían cañones, a los caballeros cruzados que en 1097 marcharon a Tierra Santa no les habría sido difícil vencer a las legiones romanas.

Progreso moral

Todas las sociedades clásicas fueron esclavistas. De hecho, todas las sociedades conocidas situadas por encima del estadio propiamente primitivo han sido sociedades esclavistas; incluso muchas de las tribus indias del noroeste tenían esclavos mucho antes del viaje de Colón [30] . En medio de este esclavismo universal, solo una civilización rechazó alguna vez la servidumbre de los seres humanos: el cristianismo. ¡Y lo hizo dos veces!

La historia de cómo la esclavitud reapareció y más tarde fue prohibida en el hemisferio occidental la contaré en el capítulo 8. Pero la primera vez que de verdad la esclavitud fue suprimida en todo el mundo no fue durante el Renacimiento o la Ilustración, sino durante la Edad Oscura. Y quieres tomaron esta decisión fueron inteligentes líderes de la Iglesia que por primera vez otorgaron los sacramentos –excepto el de la ordenación sacerdotal– a todos los esclavos. Inicialmente, las implicaciones de la cristianización de los esclavos paso inadvertida, pero pronto el clero empezó a defender la idea de que ningún verdadero cristiano (o judío) debería ser esclavizado [31] . Desde

el momento en que algunos esclavos se hicieron cristianos, hubo sacerdotes que empezaron a presionar a los amos para que liberasen a sus esclavos como una «acción infinitamente encomiable» que contribuiría a asegurar su propia salvación [32] . Muchas manumisiones están registradas en testamentos que han llegado hasta nosotros. Pronto intervino aquí otro factor: los matrimonios mixtos. A pesar de ser ilegales en la mayor parte de Europa, las pruebas en favor de los matrimonios mixtos –generalmente de varones libres con mujeres esclavas– durante el siglo VII son considerables. El más famoso de estos matrimonios tuvo lugar el año 649, cuando Clodoveo II, rey de los francos, se casó con su esclava británica Batilda. Al morir Clodoveo II el año 657, Batilda asumió las responsabilidades de reina regente hasta que su hijo primogénito cumplió la mayoría de edad. Aprovechando su cargo, Batilda organizó una campaña contra el comercio de esclavos y para rescatar a quienes ya sufrían la esclavitud. Tras su muerte, la Iglesia la reconoció como santa.

A finales del siglo VIII, Carlomagno se opuso a la esclavitud, mientras que el papa y muchas otras poderosas y eficaces voces clericales se hacían eco de la postura de santa Batilda. A comienzos del siglo IX, el obispo Agobardo de Lyon clamaba: «Todos los hombres son hermanos (...) Nadie ha sido elevado por encima de los demás (...) No existe (...) esclavo ni libre, sino que en todas las cosas y siempre lo único que cuenta es Cristo» [33] . Muy pronto, nadie «dudó de que la esclavitud en sí misma estaba en contra de la ley divina» [34] . De hecho, durante el siglo XI, tanto san Wulfstan como san Anselmo se esforzaron con éxito para eliminar los últimos vestigios de la esclavitud en el cristianismo [35] .

La abolición de la esclavitud fue simplemente el ejemplo más dramático de progreso moral durante la Edad Oscura. En el capítulo 9 analizaré las

raíces de la democracia en las enseñanzas cristianas de igualdad moral y en la negativa valoración teológica del Estado, doctrinas que sorprendentemente desembocaron en la elección de «parlamentos» representativos, primero en varias ciudades-estado italianas y posteriormente en otras situadas más al norte.

Progreso en cultura superior

Aunque a Voltaire, Gibbon y otros defensores de la supuesta Ilustración podríamos disculparlos por no haber tomado nota de los logros en ingeniería, ni de las innovaciones en agricultura, o en el arte de la guerra, seguramente debemos juzgarlos duramente por ignorar o rechazar los notables logros que los europeos medievales consiguieron en el campo de la «cultura superior», concretamente en música, arte, literatura, educación, y ciencia.

MÚSICA

Los romanos y los griegos cantaban y tocaban música monofónica: todas las voces o instrumentos cantaban o hacían sonar la misma línea musical, que era solo una. Fueron músicos medievales los que inventaron la polifonía, es decir, la interpretación simultánea de dos o más líneas musicales, de ahí las armonías. Desconocemos el momento exacto en que se produjo esta innovación, pero «era ya una práctica establecida cuando fue descrita en *Musica enchiriadis*», tratado musical anónimo publicado alrededor del año 900 [36]. Y, aproximadamente en el siglo X, se inventó y popularizó un sistema adecuado de notación musical, de manera que a partir de entonces la

música pudo ser interpretada cuidadosamente por músicos que nunca la hubiesen oído con anterioridad.

ARTE

Lamentablemente, la excepcional corriente artística que se inició en Europa en el siglo XI recibe el nombre de «Románico», a pesar de que las obras creadas entonces eran completamente diferentes de todo lo que habían hecho los romanos. Este nombre fue sugerido por profesores del siglo XIX que «sabían» que Europa solo se recuperaría de la Edad Oscura *volviendo* a la cultura romana. De ahí que únicamente esa corriente artística podría haber creado una serie de pobres imitaciones de cosas romanas. De hecho, la arquitectura, la escultura y la pintura románicas fueron tan originales y poderosas que «ni siquiera los artistas romanos tardíos las habrían entendido nunca» [37] . En el siglo XII, el estilo románico tuvo su continuación en la corriente, más poderosa todavía si cabe, que conocemos con el nombre de estilo «Gótico». Aunque parezca increíble, la arquitectura y la pintura góticas fueron despreciadas por algunos críticos durante la Ilustración por no corresponder a «los estándares de la Grecia y la Roma clásicas: "¡Maldito sea quien lo inventó!"» [38] . Estos mismos críticos pensaron equivocadamente que el origen de este estilo había que buscarlo en los «bárbaros» godos –de ahí su nombre– y, como sabe cualquiera que haya visto alguna de las grandes catedrales góticas de Europa, el dictamen artístico de estos críticos no fue mejor que su conocimiento de la historia, por no decir nada del desinterés que mostraron hacia las invenciones arquitectónicas, incluidos los arbotantes, que por primera vez permitieron construir edificios muy altos con muros delgados y grandes ventanales, lo que a su vez dio paso a importantes logros en el arte de las vidrieras policromadas. Fueron también artistas del siglo XIII del norte de Europa los que empezaron a pintar con óleo y a hacerlo sobre telas fijadas

en un armazón de madera, en lugar de pintar directamente sobre maderas o paredes enyesadas. Esto «le permitió al pintor trabajar despacio, utilizar brochas de increíble finura, lograr ciertos efectos (...) que parecían cercanos a los milagros» [39] . Cualquiera que piense que la gran pintura empezó con el Renacimiento italiano debería analizar la obra de Jan van Eyck. Así, pues, ya está bien de que el milenio que siguió a la caída de Roma fue un espacio en blanco o incluso algo peor.

LITERATURA

Gibbon escribió *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano* en inglés, no en latín. Voltaire escribió exclusivamente en francés, Cervantes en español, y Maquiavelo y Da Vinci en italiano. Esto únicamente fue posible porque estas lenguas habían adquirido forma literaria gracias al esfuerzo de gigantes medievales como Dante, Chaucer, los anónimos autores de los *cantares de gesta*, y los monjes que, a partir del siglo X, se dedicaron a escribir vidas de santos, «género al que pertenecen (...) las primeras páginas conocidas de la literatura francesa» [40] . De esta manera se formó y popularizó la prosa en las distintas lenguas vernáculas. Ya está bien de darnos la lata con el analfabetismo y la ignorancia de la Edad Oscura.

EDUCACIÓN

La universidad fue algo nuevo bajo el sol: una institución dedicada exclusivamente a la «enseñanza superior». Esta iniciativa cristiana se diferenció completamente de las academias chinas dedicadas a la formación de mandarines, o de la escuela de un maestro zen. Las nuevas universidades no se preocupaban fundamentalmente de impartir la sabiduría recibida. Más bien, justamente como también sucede hoy día, por su capacidad de

innovación los profesores se hacían famosos y se incrementaban las invitaciones a formar parte de claustros en universidades de otros lugares. Por ello, durante la Edad Oscura, los profesores universitarios –ahora conocidos como «escolásticos»– estaban interesados sobre todo en la búsqueda de conocimiento [41]. Y como explicaré a grandes rasgos en el capítulo 7, los resultados obtenidos fueron a menudo admirables.

Las dos primeras universidades se fundaron a mediados del siglo XII en París (en la que enseñaron tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino) y Bolonia. Hacia el año 1200 surgieron las de Oxford y Cambridge, y tras estas se multiplicaron las nuevas instituciones educativas durante el resto del siglo XIII. Hay una idea muy extendida –y desde luego equivocada– que afirma que estas instituciones medievales no fueron verdaderas universidades, porque únicamente reunían a tres o cuatro profesores y a algunas docenas de estudiantes. Nada más falso. Ya a comienzos del siglo XIII, París, Bolonia, Oxford y Toulouse contaban probablemente con entre 1500 y 2000 estudiantes cada una. En la Universidad de París se matriculaban aproximadamente 500 nuevos alumnos cada año. Independientemente del número de alumnos que en ellas se matriculasen, muchos historiadores «ilustrados» recientes se burlan de estas universidades, por considerarlas intelectualmente «nulas», instituciones «corrompidas por revestimientos escolásticos y eclesiásticos» [42]. Pero fue en estas primeras universidades «inútiles» donde nació la ciencia.

CIENCIA

Generación tras generación, algunos historiadores han reivindicado que en el siglo XVI se produjo una «revolución científica» cuando Nicolás Copérnico propuso un modelo heliocéntrico del sistema solar. Pero, recientemente,

especialistas en historia de la ciencia han concluido que lo que entonces ocurrió, más que una revolución, fue una evolución [43] . De la misma manera que Copérnico se limitó sencillamente a dar el siguiente paso implícito en la cosmología de su tiempo, así también el florecimiento de la ciencia en aquel mismo momento fue la culminación del progreso gradual que estaba en marcha desde hacía ya varios siglos. Describiré con mayor detalle esta evolución en el capítulo 7.

Así, pues, esta fue la época que los defensores intelectuales de la Ilustración describieron como escenario de una trágica caída en la ignorancia y la superstición. No es de extrañar que muchos historiadores contemporáneos se hayan indignado por el uso de la expresión «Edad Oscura». El eminente medievalista Warren Hollister (1930-1997) expresó nítidamente este sentimiento en su saludo como presidente de la *Pacific Historical Association*: «En mi opinión, cualquiera que crea que la época que presenció la construcción de la catedral de Chartres y el nacimiento del parlamento y de la universidad fue una “edad oscura” debe ser un retrasado mental, o, en el mejor de los casos, un ignorante profundo, a fondo» [44] . O podría tratarse simplemente de anticatólicos intransigentes.

El mito del Renacimiento

Obviamente, si la Edad Oscura es un mito ridículo, esta misma valoración habría que aplicarla también al concepto de Renacimiento, ya que la idea que este pretende transmitirnos es que Europa fue salvada de la ignorancia cuando algunos intelectuales residentes en varias ciudades-estado del norte de Italia consiguieron liberarse del control de la Iglesia en suficiente medida como para permitir que el conocimiento clásico «renaciera». De haber sido

realmente así, esta situación habría dado origen a una época de decadencia cultural, ya que la Europa cristiana había superado desde hacía mucho tiempo la antigüedad clásica en casi todos los aspectos. Lamentablemente, los creadores del mito del Renacimiento no tenían idea del inmenso progreso que se había producido durante la Edad Oscura y, al parecer, basaron toda su valoración en la medida en que los eruditos de entonces estaban familiarizados con Aristóteles, Platón, Euclides, Sófocles, Aristófanes y otros partidarios incondicionales de la enseñanza y la literatura clásicas. Pero, incluso este legado de la cultura clásica había sido plenamente recuperado mucho antes del Renacimiento. El desarrollo clave fue la traducción de las obras de estos escritores al latín, puesto que el griego había dejado hacía tiempo de ser la lengua intelectual del cristianismo. Y estas traducciones no fueron llevadas a cabo durante el Renacimiento, sino algunos siglos antes, por piadosos monjes amantes del estudio. De hecho, «entre 1125 y 1200, una verdadera riada de traducciones al latín hizo accesible la [escritura] griega, juntamente con otras nuevas [traducciones] que iban a producirse en el siglo XIII» **[45]** . Este punto de vista está plenamente confirmado por los catálogos de las bibliotecas monásticas que han llegado hasta nosotros, desde por lo menos el siglo XII, y que ponen de manifiesto la amplia acogida de obras de los autores clásicos **[46]** .

Por lo que respecta al famoso «Renacimiento italiano», no comportó en absoluto un renacer de la enseñanza clásica. Fue un periodo de emulación cultural durante el cual la gente elegante copió los estilos clásicos en sus modales, arte, literatura y filosofía. Llevados de esta pasión por sus propios antiguos días de gloria, los italianos del norte trataron de reescribir el guion de la historia para subrayar «los logros de la Italia moderna y la aversión y el desprecio que sentían por los bárbaros del norte» **[47]** . Por eso, entre ellos mismos y su pasado interpusieron la Edad Oscura. Pero, las cosas no

sucedieron así. Los escolásticos no solo conocieron a los antiguos escritores griegos y romanos, sino que a menudo incluso conocieron más que ellos.

El mito de la Ilustración laica

El aspecto más llamativo e irónico acerca de la Ilustración es que precisamente quienes la proclamaron no contribuyeron –o lo hicieron en muy escasa medida– a los logros que ellos saludaron como una revolución en el conocimiento humano, mientras que los responsables directos de esos avances subrayaron la continuidad con el pasado. Así, por ejemplo, Voltaire, Rousseau, Diderot, Hume, Gibbon, y los demás fueron literatos, mientras que la revolución primaria que ellos aclamaron como la «Ilustración» era científica. Igualmente desorientador resulta el hecho de que, aunque los literatos que proclamaron la Ilustración eran irreligiosos, los personajes centrales que contribuyeron a los logros científicos de la época eran profundamente religiosos, muchos católicos, y otros tantos protestantes [48] . Es hora, pues, de dejar de lado la idea de que repentinamente, en el siglo XVI, fuerzas ilustradas laicas rompieron las cadenas del pensamiento católico y sentaron las bases de los tiempos modernos. Lo que realmente iniciaron los defensores de la Ilustración fue la tradición de los ataques seculares virulentos contra la religión en nombre de la ciencia, ataques como los que más recientemente han llevado a cabo continuadores modernos de los ilustrados, como Carl Sagan, Daniel Dennett y Richard Dawkins. Presentados como la palabra definitiva, el no va más, en sofisticación, racionalismo y razón, estos asaltos, los de antes como los de ahora, son sorprendentemente ingenuos y simplistas [49] . En realidad, el resurgir de la ciencia fue

inseparable de la teología cristiana, en el sentido de que esta última ofreció orientación y confianza a la primera (capítulo 7).

Teología, razón y progreso

Las reivindicaciones acerca del carácter revolucionario del Renacimiento y la Ilustración tuvieron credibilidad porque el progreso que se produjo durante esos siglos fue extraordinario. Pero, más que una ruptura revolucionaria con el pasado, estos logros fueron sencillamente una extensión de la curva de aceleración del progreso que había empezado poco después de la caída de Roma. Por este motivo, la tarea del historiador no es explicar por qué desde el siglo XV –un foco de atención excesivamente tardío– el progreso realizado ha sido tan destacado. Las preguntas fundamentales acerca del auge de occidente son: ¿Qué posibilitó el que los europeos iniciasen y mantuviesen el extraordinario y duradero periodo de rápido crecimiento que los capacitó, al final de la Edad Oscura, para superar claramente al resto del mundo? ¿A qué se debió el hecho de que, aunque muchas civilizaciones habían cultivado la alquimia, únicamente en Europa este esfuerzo desembocase en la química? O, siendo así que muchas sociedades han llevado a cabo excelentes observaciones de los cielos y han creado sofisticados sistemas de astrología, ¿por qué esta última se transformó en astronomía científica solo en Europa?

Varios autores recientes han descubierto que el secreto del éxito occidental reside en la geografía. Pero, esa misma geografía había sustentado durante largo tiempo culturas europeas que se encontraban muy retrasadas con respecto a las asiáticas. Otros han seguido la pista del auge de occidente hasta dar con el acero, o con las armas de fuego y los barcos de vela, e incluso algunos le han atribuido este mérito a una agricultura más productiva.

El problema es que todas estas repuestas forman parte de lo que necesariamente hay que explicar: ¿*Por qué* descollaron los europeos en la metalurgia, la fabricación de barcos, o la agricultura? Yo he escrito un libro para explicar cuál es mi respuesta: la base verdaderamente fundamental del auge de occidente fue una extraordinaria fe en la *razón* y en el *progreso*, y esta fe tuvo su origen en el cristianismo [50] .

Tradicionalmente, el comienzo de la Edad de la Razón se ha hecho coincidir con el comienzo del siglo XVII. A decir verdad, el comienzo real de esa etapa histórica habría que situarlo a finales del siglo II d.C., impulsada por los primeros teólogos cristianos. Descrita a veces como «la ciencia de la fe» [51] , la *teología* consiste en el *razonamiento formal acerca de Dios.* Se propone ante todo *averiguar* la naturaleza, las intenciones y las exigencias de Dios y, a la vez, comprender cómo estas definen la relación entre los seres humanos y Dios. Y para alcanzar estos objetivos, los pensadores cristianos no han recurrido a la meditación, a nuevas revelaciones o a la inspiración, sino a la razón.

De hecho, para los pensadores cristianos no constituyó ninguna rareza explicar racionalmente el camino que habían seguido al proponer una nueva doctrina; desde el principio, los pensadores cristianos reconocieron sin rodeos la razón como el medio que les permitía comprender con mayor perspicacia los planes divinos. Así lo manifestó expresamente Quinto Tertuliano (155-239) en el siglo II: «La razón es cosa de Dios, ya que no hay nada que Dios, Hacedor de todo, no haya provisto, dispuesto y ordenado por medio de la razón: nada que Él no haya querido que debiera ser tratado y comprendido por la razón» [52] . En el mismo sentido, y más o menos por la misma época, Clemente de Alejandría (150-215) advirtió: «No penséis que decimos que estas cosas [doctrinas cristianas] hayan de ser recibidas únicamente por fe,

sino que también han de ser afirmadas por la razón. Porque, a decir verdad, no es seguro obligarse uno mismo con estas cosas por la fe desnuda, sin la razón, puesto que sin duda la verdad no puede darse sin razón» [53] .

En este sentido, Agustín (354-430) se limitó a expresar la sabiduría imperante cuando sostuvo que la razón era indispensable para la fe: «¡El cielo prohíbe que Dios haya de odiar en nosotros aquello en virtud de lo cual Él nos hizo superiores a los animales! El cielo prohíbe que nosotros creamos de tal manera que no aceptemos ni busquemos razones, siendo así que ni siquiera podríamos creer si no poseyéramos almas racionales». Agustín reconoció que «la fe debe preceder a la razón y purificar el corazón y adecuarlo para que reciba y perdure en él la gran luz de la razón». A continuación, añadió que, aunque es necesario que «la fe preceda a la razón en ciertos asuntos de gran importancia que todavía no pueden ser comprendidos, seguramente la mínima porción de razón que nos persuade de esto debe preceder a la fe» [54] . Los teólogos cristianos siempre manifestaron una mayor fe en la razón que lo que la mayoría de los filósofos laicos estarían dispuestos a conceder hoy día [55] .

Además, también desde el principio, los teólogos católicos siempre han dado por sentado que la aplicación de la razón puede aportar una comprensión *cada vez más fidedigna* de la voluntad de Dios. Agustín observó que, aunque existían «determinadas materias relativas a la doctrina de la salvación que todavía no podemos comprender (...) un día seremos capaces de hacerlo» [56] . Esta fe universal en el progreso constatada entre los teólogos católicos tuvo también enorme impacto en la sociedad laica. De ahí que Agustín celebrase no solo el progreso teológico, sino también el progreso terreno y material. Escribiendo a principios del siglo V, se preguntaba admirado: «¿No es obra del ingenio humano el descubrimiento y ejercicio de

tantas y tan excelentes artes, en parte necesarias y en parte por placer? ¿Y no da testimonio esa excelente pujanza de la mente y de la razón (...) del inmenso tesoro que encierra su naturaleza, que pudo descubrir, aprender o practicar tales artes? ¡Ahí tenemos las obras maravillosas y estupendas a que ha llegado la industria humana en la confección de vestidos y en la construcción, las metas alcanzadas en la agricultura y en la navegación!». Y continúa expresando su admiración por la «habilidad [que el hombre] ha adquirido en el manejo de las dimensiones y de los números, por su sagacidad en el descubrimiento y cálculo del giro y orden de las estrellas». Y todo esto se debió a la «inefable ayuda» que Dios otorgó a su creación, una «naturaleza racional» **[57]** .

El optimismo de san Agustín fue compartido también por los intelectuales medievales, que se mostraron abiertos al progreso. Así, Gilberto de Tournai escribió en el siglo XIII: «Nunca encontraremos la verdad si nos damos por satisfechos con lo ya conocido. Las cosas que han sido escritas antes de nosotros no son leyes, sino guías. La verdad está abierta a todo, porque todavía no la posee nadie plenamente» **[58]** . Especialmente representativas fueron las palabras que en 1306 predicó *Fra* Giordano en Florencia: «No todas las artes han sido descubiertas; nunca hemos de poner fin a nuestra búsqueda de las mismas. Cada día puede uno descubrir un arte nuevo» **[59]** . Es interesante comparar este punto de vista con la opinión que, por las mismas fechas, predominaba en China y que está bien expresada en estas palabras de Li Yen-Chang: «Si los sabios se obligaran a concentrar su atención exclusivamente en los clásicos y dejaran de distraerse en el estudio de las prácticas vulgares de generaciones posteriores, el imperio será sin duda afortunado» **[60]** .

Es una opinión ampliamente compartida, incluso por académicos decididamente laicos, que la «idea de progreso» fue crucial para el nacimiento y el desarrollo de la civilización occidental [61] . El hecho de que los europeos creyesen que el progreso era posible, deseable y hasta cierto punto inevitable, los empujó a buscar decididamente nuevos métodos, ideas y tecnologías. Como se vio después, estos esfuerzos fueron autoconfirmantes: la fe en el progreso produjo esfuerzos que una y otra vez generaron nuevo progreso. La base en que se sustentó la singular fe europea en el progreso no fue el triunfo de la secularidad, sino la religión. Como afirmó John Macmurray: «El que pensemos en el progreso sin más demuestra la extensión de la influencia que el cristianismo ha ejercido sobre nosotros» [62] .

Y con esto concluyo mis reflexiones sobre el absurdo del «triunfo del barbarismo y la religión». E igualmente sobre las estúpidas reivindicaciones según las cuales la Edad de la Razón habría comenzado hacia el año 1600. Tal vez el aspecto más revelador de esta pretensión absurda sea la afirmación de que fue René Descartes quien introdujo y personificó la Edad de la Razón. De hecho, Descartes tomó explícitamente como modelos a sus predecesores escolásticos cuando trató de razonar su método partiendo de los axiomas más básicos («Pienso, luego existo») hasta alcanzar los puntos esenciales de la fe cristiana. Posteriormente, varios filósofos han criticado la validez de los pasos que dio Descartes en sus procesos deductivos, aunque aquí lo importante es que el filósofo francés no se rebeló contra una Edad de la Fe, sino que, al contrario, se sintió totalmente a gusto al extender la larga tradición del compromiso cristiano con la razón.

En cambio, la expresión «edad de la razón» procede del título de un libro de Thomas Paine, escrito entre 1793 y 1794 mientras se encontraba en la cárcel durante la Revolución Francesa. A pesar de su título, la obra en cuestión no es básicamente una obra en que predomine la razón, sino más

bien una invectiva en nombre de la razón, buena parte de la cual está dedicada a atacar la Biblia y todas las religiones como «invenciones fabulosas».

Conclusión

Cuando se analiza el esbozo convencional de la historia occidental, se topa uno con algunas ocurrencias realmente fabulosas. Estas ocurrencias no fueron obra de la Iglesia, sino de intelectuales laicos, que acuñaron expresiones como Edad Oscura, Renacimiento, Ilustración, y Edad de la Razón. Todas ellas sirven para designar grandes edades históricas que realmente nunca existieron.

---

[1] . BOORSTIN, 1983, 100.

[2] . BURY, 1914, 31.

[3] . MANCHESTER, 1993, 3, 5.

[4] . MOMMSEN, 1942, 237.

[5] . VOLTAIRE, *Works* XII.

[6] . Citado en GAY, 1966.

[7] . GIBBON, [1776–88] 1994, 2, 1443.

[8] . RUSSELL, 1959, 142.

[9] . BURCKHARDT, [1860] 1990, 19; STARK, 2005.

[10] . RUSSELL, 1959, 232.

[11] . BOUWSMA, 1979, 4.

[12] . HOLLISTER, 1992, 7.

[13] . WELLS, 2008, 143–44.

[14] . GIMPEL, 1976, VIII, 1.

[15] . White, 1940, 151.

[16] . Stark, 2006.

[17] . Chandler, 1987.

[18] . Lopez, 1976, 43.

[19] . Gimpel, 1976, 16.

[20] . Gies y Gies, 1994, 113.

[21] . Stark, 2005, capítulo 5.

[22] . Gies y Gies, 1994, 117.

[23] . Gimpel, 1976, 25–27.

[24] . Stark, 2005, capítulo 5.

[25] . Landes, 1998, 46.

[26] . Montgomery, 1968; White, 1962.

[27] . Lane, [1934] 1992, 35–53.

[28] . Lane, [1934] 1992, 35–53.

[29] . Needham, 1980.

[30] . Stark, 2003a, capítulo 4.

[31] . Bonnassie, 1991, 30.

[32] . Bloch, 1975, 14.

[33] . En Bonnassie, 1991, 54.

[34] . Bloch, 1975, 11.

[35] . *Ibid*., 30.

[36] . Daniel, 1981, 705.

[37] . Gardner y Crosby, 1959, 236.

[38] . De la Croix y Tansey, 1975, 353.

[39] . Johnson, 2003, 190.

[40] . Lopez, 1967, 198.

[41] . Colish, 1997, 266.

[42] . Manchester, 1993, 103–4.

[43] . Cohen, 1985; Gingerich, 1975; Jaki, 2000; Rosen, 1971.

[44] . HOLLISTER, 1992, 8.

[45] . GRANT, 1996, 23.

[46] . PERNOUD, 2000, 24.

[47] . FERGUSON, 1939, 8.

[48] . STARK, 2003a, capítulo 2.

[49] . STARK, 2007, capítulo 1.

[50] . STARK, 2014.

[51] . RAHNER, 1975, 1687.

[52] . TERTULIANO, *De poenitentia* 1.

[53] . CLEMENTE, *Recognitiones*, libro II, cap. LXIX. [Literatura Pseudo-Clementina].

[54] . En LINDBERG y NUMBERS, 1986, 27–28.

[55] . SOUTHERN, 1970a, 49.

[56] . En LINDBERG, 1986, 27.

[57] . AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* 22, 24.

[58] . En GIMPEL, 1961, 165.

[59] . *Ibid*., 149.

[60] . En HARTWELL, 1971, 691.

[61] . BAILLIE, 1951; NISBET, 1980.

[62] . MACMURRAY, 1938, 113.

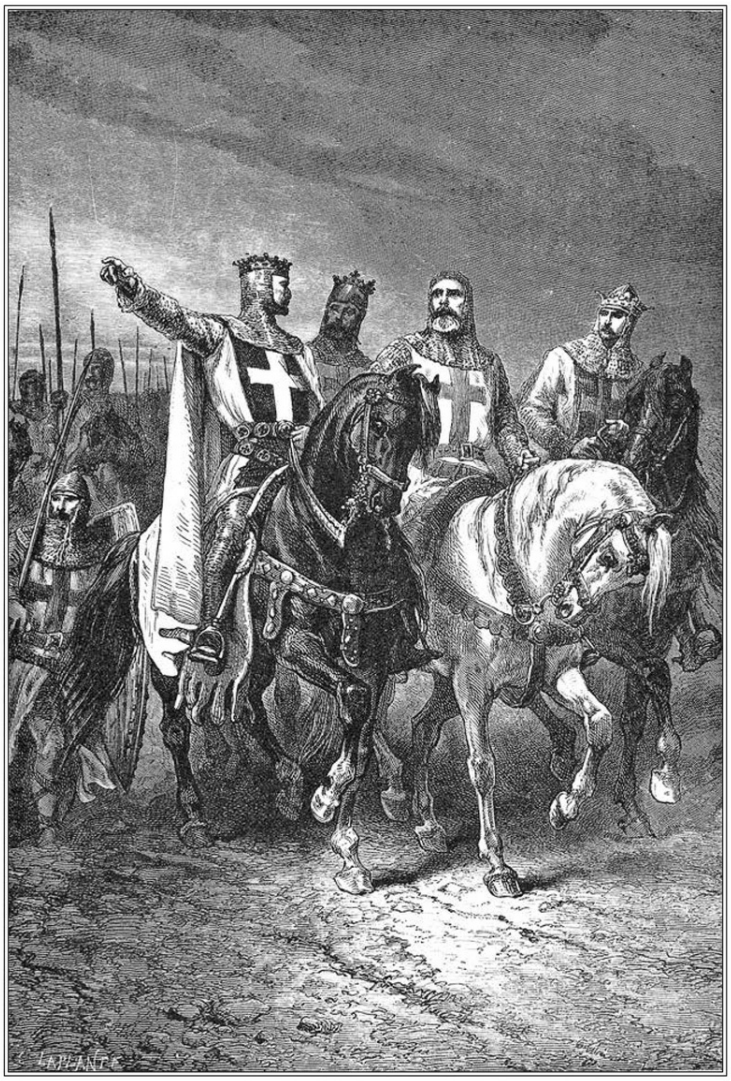
Recuadro 4.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. Para conocer los trabajos específicos de cada uno de ellos, véase la bibliografía al final del libro.

Marc Bloch (1886-1944) fue el historiador francés más influyente del siglo XX. Nacido en Lyon en el seno de una familia judía, su padre fue profesor de historia antigua. Estudió en París, Berlín y Leipzig antes de servir como oficial en la infantería francesa en la primera guerra mundial. Después de la guerra continuó sus estudios en la Universidad de Estrasburgo y en 1924 publicó su primer libro, con enorme éxito. En 1936 fue nombrado profesor de historia económica en La Sorbona, y en 1939 publicó su obra maestra en dos volúmenes, titulada *La sociedad feudal*. Ese mismo año empezó la segunda guerra mundial y Bloch, con 52 años de edad, dejó su cátedra universitaria para servir como capitán en el ejército francés. Tras caer Francia en manos de los alemanes en 1940, Bloch se alistó en la resistencia francesa. Delatado a la Gestapo, el 16 de junio de 1944, diez días después de que los aliados hubiesen desembarcado en Normandía, Bloch fue fusilado por los alemanes.

Frances (1915-2013) y **Joseph** (1916-2006) **Gies** fueron un matrimonio norteamericano de estudiosos independientes que escribieron una serie de excelentes y entretenidos libros sobre la vida medieval que ayudaron a disipar el mito de la Edad Oscura, especialmente su excelente *Catedral, fragua y molino de agua: Tecnología e invención en la Edad Media* (1994). Esta obra se ha hecho acreedora al respeto de muchos historiadores profesionales.

Jean Gimpel (1918-1996). Historiador y medievalista francés que, por disponer de medios económicos propios, no necesitó esforzarse para asegurarse una posición académica. Como Bloch, participó en la resistencia francesa durante la segunda guerra mundial, por lo que fue condecorado con la Croix de Guerre y con la Legión de Honor, la más alta condecoración de Francia. En 1987, participó como vicepresidente en la creación de la Sociedad de Tecnología y Ciencia Medievales. Escribió cuatro libros, el más influyente de los cuales se titula: *La revolución industrial en la Edad Media (1982)*

Lynn Townsend White Jr. (1907-1987) fue profesor de historia medieval en Princeton, y más tarde en Stanford; posteriormente fue nombrado presidente de Mills College, en ese momento una escuela de mujeres en Oakland, California. En 1958 dejó Mills y entró como profesor en la Universidad de California, en Los Ángeles, donde siguió hasta su muerte. Especializado en historia de la tecnología, White fue de los primeros historiadores que abandonaron la idea de la Edad Oscura basándose en el notable progreso experimentado por la tecnología durante esos supuestamente siglos retrasados. Su obra más famosa, titulada *Tecnología medieval y cambio social* (1982), se la dedicó a Marc Bloch.



El mito de las cruzadas. Incluso presidentes de los Estados Unidos y editores del *New York Times* han afirmado erróneamente que, en buena medida, el conflicto que hoy enfrenta a cristianos y musulmanes se remonta a la época de las cruzadas, cuando algunos ejércitos europeos –como el que dirigió Ricardo Corazón de León– trataron de invadir y colonizar el Próximo Oriente musulmán **[*6]** .

5.
Cruzadas en busca de tierras, botín y conversos

INMEDIATAMENTE después del atentado con el que terroristas musulmanes destruyeron las torres del World Trade Center de Nueva York, salieron a relucir a menudo las cruzadas como una de las causas del furor islámico. Se argumentó que la amargura de los musulmanes por el maltrato que habían recibido del Occidente cristiano podía remontarse al año 1096, cuando se organizó la primera cruzada para conquistar Tierra Santa. Las cruzadas, lejos de estar motivadas por la piedad y la preocupación por la seguridad de los peregrinos y de los santos lugares de Jerusalén, no fueron otra cosa que el primer capítulo extremadamente sangriento de una larga historia de brutal colonialismo europeo [1] . Más específicamente, los cruzados no se dirigieron a Oriente impulsados por el idealismo, sino porque ansiaban apoderarse de tierras y de botín; las cruzadas fueron promovidas «por papas adictos a la pólvora» que, deseando difundir a lo grande el cristianismo con la conversión de las masas musulmanas [2] , terminaron siendo «una mancha negra en la historia de la Iglesia Católica»; los caballeros de Europa eran bárbaros que trataban con brutalidad a quienes se cruzasen en su camino, dejando «la tolerante cultura musulmana (...) en ruinas» [3] . Como sugirió Akbar Ahmed, presidente del departamento de Estudios Islámicos de la Universidad Americana de Washington, DC, «las cruzadas dejaron en nosotros un

recuerdo histórico que aún hoy día nos acompaña: el recuerdo de una prolongada embestida europea» [4] .

Dos meses después del ataque contra la ciudad de Nueva York, el antiguo presidente Bill Clinton informó a un público que lo escuchaba en la Universidad de Georgetown que «aquellos de nosotros que somos de ascendencia europea no estamos libres de culpa» con respecto a las cruzadas como crimen contra el islam, y a continuación resumió un relato medieval acerca de la sangre derramada cuando Godofredo de Bouillon y sus fuerzas conquistaron Jerusalén en 1099. Que las cruzadas fueran un crimen que necesitaba por fuerza ser expiado era ya un tema popular antes de que los terroristas islámicos estrellasen contra las Torres Gemelas los aviones de línea que habían secuestrado. En 1999, el periódico *The New York Times* había propuesto solemnemente que las cruzadas eran equiparables a Hitler o a la limpieza étnica llevada a cabo en Kosovo [5] . También en 1999, para destacar el noveno centenario de la conquista de Jerusalén por parte de los cruzados, centenares de devotos protestantes participaron en una «marcha de reconciliación» que empezó en Alemania y terminó en Tierra Santa. A lo largo del camino, los participantes vestían camisetas que llevaban grabado en árabe el mensaje: «Pido perdón». En un comunicado oficial explicaron la necesidad de una disculpa cristiana:

> Hace novecientos años, nuestros antepasados llevaron el nombre de Jesucristo en las batallas por el Próximo Oriente. Impulsados por el temor, la codicia y el odio (...) los cruzados levantaron el estandarte de la Cruz sobre vuestro pueblo (...) En el aniversario de la primera cruzada (...) nosotros deseamos recorrer los mismos pasos de los cruzados en petición de disculpa por sus acciones (...) Lamentamos profundamente las atrocidades cometidas en nombre de Cristo por nuestros antepasados. Por nuestra parte, rechazamos la codicia, el odio y el miedo, y condenamos toda violencia hecha en nombre de Jesucristo [6] .

Y, naturalmente, en febrero de 2015, en respuesta a quienes le criticaban por negarse a identificar como musulmanes a los terroristas que transmitían vídeos de sus numerosas decapitaciones de enemigos «infieles», el presidente Barack Obama dijo a quienes asistían al Desayuno Nacional de Oración: «Y para que no nos pongamos a pontificar y pensemos que esto solo sucede en otros lugares, recordemos que durante las cruzadas y la Inquisición la gente cometió acciones terribles en nombre de Cristo».

Estas acusaciones no son nuevas. En occidente, las condenas de las cruzadas se vienen repitiendo desde la Ilustración, esa época de nombre totalmente inapropiado durante la cual intelectuales franceses e ingleses inventaron la Edad Oscura con el fin de glorificarse a sí mismos y de denigrar a la Iglesia (capítulo 4). Así, por ejemplo, Voltaire (1694-1778) afirmó que las cruzadas habían sido una «epidemia de furia que duró doscientos años y que siempre había estado marcada por todo tipo de crueldades, perfidias, desenfrenos y estupideces de que es capaz la naturaleza humana» [7] . Según David Hume (1711-1776), las cruzadas fueron «la más clara señal y el monumento más duradero a la locura humana que haya aparecido hasta ahora en cualquiera edad o nación» [8] . Denis Diderot (1713-1784) describió las cruzadas como «un tiempo tenebroso y totalmente enloquecido (...) que arrastró a una significativa parte del mundo a un infeliz y pequeño país con el fin de degollar a sus habitantes y apoderarse por la fuerza de una cima rocosa que no se merecía ni una gota de sangre» [9] . Estos ataques reforzaron la ya muy difundida «convicción protestante de que emprender una cruzada era una nueva expresión de la intolerancia y la crueldad católicas» [10] . Pero la idea de que los cruzados fueron tempranos imperialistas occidentales que echaron mano de una excusa religiosa para buscar tierras y botín se le ocurrió probablemente a Edward Gibbon (1737-1794), quien proclamó que los cruzados realmente habían ido en busca de «minas de tesoros, de oro y

diamantes, de palacios de mármol y jaspe, y de aromáticas plantaciones de canela e incienso» [11] .

Durante el siglo XX, la tesis de Gibbon siguió siendo desarrollada hasta convertirse en un elaborado relato «materialista» de por qué se produjeron las cruzadas [12] . Tal como lo resume Hans Mayer, las cruzadas sirvieron para aliviar la difícil situación financiera por la que atravesaba la «clase caballeresca» en Europa. Según Mayer otros autores que comparten sus puntos de vista, en aquel momento el «excedente» del número de hijos había experimentado un sustancial y rápido crecimiento, con la consecuencia de que estos miembros de familias nobles no podrían heredar y ni siquiera recibir una modesta renta de sus familias. En este contexto, como dice Mayer, «la cruzada actuó como una especie de válvula de seguridad para la clase caballeresca (...) una clase que consideró la cruzada como una forma de solucionar sus problemas materiales» [13] . De hecho, un grupo de economistas americanos sugirió recientemente que los cruzados esperaban enriquecerse gracias al flujo de peregrinos (equiparando los santuarios de Jerusalén con los modernos parques de atracciones) y que el papa había enviado los cruzados a oriente en busca de «nuevos mercados» para la Iglesia, probablemente con la idea hacerse con ellos convirtiendo a los musulmanes al cristianismo [14] . El prolífico Geoffrey Barraclough escribió: «Nuestro veredicto sobre las cruzadas [es que los asentamientos caballerescos creados en oriente fueron] centros de explotación colonial» [15] . Por eso, no es de extrañar que un destacado manual universitario sobre la civilización occidental diga a los estudiantes que, «desde la perspectiva del papa y de los monarcas europeos, las cruzadas ofrecieron a Europa una forma de quitarse de encima a jóvenes conflictivos de la nobleza (...) [que] vieron la oportunidad de ganar tierras, riquezas, categoría social, posiblemente un

título, e incluso la salvación» [16] . O, como reconocía la popular escritora Karen Armstrong, estas «fueron nuestras primeras colonias» [17] .

En resumen, durante las cruzadas, un cristianismo expansionista, imperialista, dirigido por el papa, trataba con crueldad, saqueaba y colonizaba a un islam tolerante y pacífico.

En años recientes, estas reivindicaciones han sido completamente refutadas por un grupo de destacados historiadores [18] . Sostienen estos autores que las cruzadas fueron una respuesta a las provocaciones islámicas: durante siglos los ejércitos islámicos habían tratado de colonizar occidente por la fuerza de las armas, y últimamente esta actitud se había puesto de manifiesto en nuevos y repentinos ataques a los peregrinos cristianos y a los santos lugares. Aunque las cruzadas se iniciaron a petición del papa, esto no tuvo nada que ver con las esperanzas papales de convertir a los islamistas. Las cruzadas tampoco fueron organizadas ni dirigidas por los hijos en excedencia, sino por los cabezas de grandes familias que eran plenamente conscientes de que los costes de su participación en la cruzada excederían ampliamente las modestas compensaciones materiales que de ello pudieran esperar; la mayoría de ellos pagaron un inmenso precio personal por participar, sabiéndose en algunos casos plenamente insolventes para participar ellos mismos. Por otra parte, los reinos que los cruzados fundaron en Tierra Santa, y que se mantuvieron en pie durante dos siglos, no se financiaron con impuestos locales, sino que tuvieron que contar siempre con enormes subsidios provenientes de Europa. Además, es del todo irracional aplicar conceptos modernos sobre cuál debe ser la conducta militar más adecuada cuando estamos hablando de guerras medievales. Finalmente, carece de sentido afirmar que los musulmanes hayan estado abrigando amargos resentimientos con respeto a las cruzadas durante todo un milenio; el

antagonismo de los musulmanes con respecto a las cruzadas no apareció hasta aproximadamente el año 1900, como reacción contra el declive del imperio otomano y el inicio del colonialismo europeo en Oriente Próximo y Oriente Medio.

Veamos ahora los detalles.

Provocaciones

Los musulmanes empezaron haciendo incursiones en áreas cristianas ya en vida de Mahoma. A continuación, un año después de la muerte del profeta, las invasiones musulmanas empezaron en serio cuando sus fuerzas penetraron en Siria, entonces provincia del imperio romano de Oriente. Las fuerzas musulmanas vencieron rápidamente en varias batallas, tomando Damasco y otras ciudades el año 635, de manera que ya el año 636 el ejército bizantino tuvo que abandonar Siria. A continuación, los árabes penetraron en Tierra Santa: Jerusalén fue tomada el 638, y Cesarea Marítima el 640. Los ejércitos musulmanes continuaron su avance, e invadieron Egipto, entonces cristiano, apoderándose de la ciudad de El Cairo; Alejandría cayó en su poder el año 642. Los musulmanes gobernaban ahora un importante imperio que abarcaba gran parte del Oriente Próximo y Medio y se extendía por la costa del norte de África, entonces una región mayoritariamente cristiana. Treinta años más tarde, fuerzas árabes lograba sobrepasar Tánger y alcanzar el Atlántico. Para el año 714 los ejércitos musulmanes habían ocupado gran parte de la península ibérica. Pensaban seguir adelante, y de hecho hicieron importantes intentos de penetrar profundamente en Francia, pero el año 732 los francos les infligieron una dura derrota en Tours (o Poitiers) que frenó definitivamente su avance por esta parte de Europa. El año 831 fuerzas

musulmanas invadieron Sicilia, que permaneció bajo su poder hasta el año 1072, y el 846 saquearon Roma y luego se retiraron para gobernar el sur de Italia durante los dos siglos siguientes.

Parece mentira que quienes tan ruidosamente protestan por el sufrimiento y la injusticia que les impusieron los europeos en sus antiguos imperios coloniales no reconozcan que también el imperialismo musulmán tuvo esas mismas consecuencias negativas. Ahora bien, lo cierto es que las cruzadas fueron fundamentalmente iniciativas de carácter defensivo, y es en este contexto general de agravios crónicos y duraderos sufridos por los occidentales donde hemos de considerar las provocaciones específicas que originaron las cruzadas. Entre esas provocaciones hay que contar la destrucción –o en cualquier caso la amenaza de destrucción– de los santos lugares de Jerusalén, así como el asesinato, la tortura, la esclavitud, el pillaje y el hostigamiento general de los peregrinos cristianos.

En 1009, bajo la dirección del califa fatimí al-Hakim, los musulmanes destruyeron la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén, espléndida basílica construida por Constantino en el lugar donde estaba la tumba en que según se creía había sido depositado el cuerpo de Jesús previamente a su resurrección. Al conocerse en Europa, la noticia de la profanación del más sacrosanto de todos los santuarios cristianos suscitó considerable ira y preocupación. Pero en este caso la crisis se superó enseguida, porque, al ser asesinado al-Hakim por sus adversarios políticos, la tolerancia religiosa se restableció en Jerusalén, lo que permitió que el flujo de peregrinos cristianos se recuperase sustancialmente. De hecho, el valor del movimiento de peregrinos probablemente resultó ser un factor primario en las políticas verdaderamente liberales que habían prevalecido en la Jerusalén controlada por los musulmanes durante siglos. A pesar de las enormes distancias que había que recorrer y de los limitados medios de transporte de la época, las

peregrinaciones a Jerusalén fueron sorprendentemente comunes. En el primero de sus famosos tres volúmenes sobre las cruzadas, Sir Steven Runciman (1903-2000) recuerda que «un interminable flujo de viajeros salía a raudales hacia oriente, a veces formando grupos de miles de personas, que incluían a hombres y mujeres de toda edad y clase social, dispuestos (...) a pasar un año o más tiempo [de viaje]» [19] . Una de las razones principales para ir a Tierra Santa era la creencia de que una peregrinación sería suficiente para obtener el perdón de los pecados más espantosos. Por eso, muchos peregrinos procedían a menudo de Escandinavia, algunos incluso de Islandia. Como explicó Runciman, los nórdicos «eran hombres violentos, frecuentemente culpables de asesinato y a menudo sentían la necesidad de hacer un acto de penitencia» [20] .

Pero más tarde, a finales del siglo XI, todo cambió. Los turcos Selyúcidas, recientemente convertidos al islam, pasaron a ser los nuevos dominadores de Asia Menor, avanzando hasta apenas doscientos kilómetros de Constantinopla. Tal vez debido a que su conversión al islam era reciente, o a que se trataba de tribus seminómadas no contaminadas por la vida urbana, los turcos se distinguieron por su comportamiento rigurosamente particularista. Reconocían la existencia de un solo Dios verdadero, llamado Alá, no Yahvé ni Jehová. Se acabó la tolerancia. No es que los turcos prohibiesen oficialmente las peregrinaciones cristianas, pero dieron a entender claramente que los cristianos eran presa fácil. De ahí que cada uno de los poblados de Anatolia por donde discurría el camino hacia Jerusalén empezasen a cobrar el correspondiente peaje a los viajeros cristiano. Peor todavía fue la suerte que corrieron muchos cristianos que fueron secuestrados y vendidos como esclavos, y de algunos que fueron torturados, a menudo simplemente por diversión. Los que sobrevivieron a estos peligros «volvieron

a occidente agotados y empobrecidos, con una horrible historia que cantar» [21] .

Todo ello hizo que la ira y la preocupación por Tierra Santa creciesen. Es importante comprender la vívida imagen que los sinceros cristianos medievales tenían de Tierra Santa. Allí habían vivido –y en cierta manera seguían haciéndolo– Cristo y los discípulos. En palabras de Robert Payne, en Palestina los cristianos «esperaban encontrar la santidad de una forma concreta, como algo que podrían ver, tocar, besar, adorar, e incluso llevarse consigo. La santidad estaba en las sendas que Cristo había recorrido, en los valles y montañas que Cristo había contemplado, en las calles de Jerusalén por las que Cristo había deambulado» [22] . En Jerusalén, un cristiano podía incluso subir la colina donde había estado levantada la cruz a la que había sido clavado el Hijo de Dios. Pero se había acabado. Gentes «enemigas de Cristo, semilla de Satanás», impedían ahora a los cristianos caminar tras las pisadas de Cristo.

En este clima de opinión, Alejo Comneno, emperador de Bizancio, escribió desde su asediada capital al conde de Flandes pidiéndole que él y sus colegas cristianos de occidente acudieran a rescatarlo. En su carta, el emperador hablaba de crueles torturas infligidas a los peregrinos y de sacrílegas profanaciones de iglesias, altares y pilas bautismales. En el caso de que Constantinopla cayese en poder de los turcos, no solo serían unos cuantos miles más de cristianos asesinados, torturados y violados, sino que «las más sacrosantas reliquias del Salvador», reunidas durante siglos, se perderían. «Por eso, en nombre de Dios (...) os imploramos que hagáis llegar a esta ciudad a todos los fieles soldados de Cristo (...) en atención a su venida, vosotros seréis recompensados en el cielo, y, si no os decidís a venir, Dios os condenará» [23] .

Cuando el papa Urbano II leyó esta carta, decidió que la misma merecía una respuesta efectiva, con hechos concretos. Organizó una gran asamblea de clérigos y laicos en la ciudad francesa de Clermont para el día 27 de noviembre de 1095. De pie en un podio situado en medio del campo y rodeado de una inmensa muchedumbre que incluía a campesinos pobres, pero también a miembros de la nobleza y del clero, el papa pronunció uno de los discursos más eficaces de todos los tiempos. Dotado de una voz expresiva y extraordinariamente poderosa, puso ser oído y comprendido a una gran distancia. Posteriormente, se hicieron circular por toda Europa copias de este discurso (escrito y hablado en francés) **[24]** .

El papa empezó describiendo gráficamente la tortura, la violación y el asesinado de peregrinos cristianos y la profanación de iglesias y lugares sagrados:

> Muchas iglesias de Dios han sido profanadas (...) Han destruido los altares con inmundicia y profanación. Han circuncidado a cristianos y han dejado manchas de sangre sobre los altares o la han vertido en las pilas bautismales. Se han entretenido matando a cristianos abriéndoles el vientre y extrayendo la parte final de sus intestinos, que a continuación han atado a un poste. Después han azotado a sus víctimas y las han obligado a dar vueltas alrededor del poste hasta que sus intestinos se han desparramado y ellas han caído muertas al suelo (...) ¿Qué podría decir yo de la abominable violación de mujeres? Sobre esta cuestión tal vez sea peor hablar que permanecer en silencio.

Llegado a este punto, el papa Urbano planteó una segunda cuestión a la que ya había dedicado años de esfuerzo: el tema del crónico conflicto armado de los tiempos medievales. El papa había tratado de conseguir una «tregua de Dios» entre los nobles feudales, muchos de los cuales parecían inclinados a hacer la guerra, incluso a sus amigos, simplemente en aras de una buena lucha. Después de todo, esto era lo que ellos trataban de hacer cada día desde su tierna infancia. ¡Era su oportunidad! El papa Urbano dijo entonces:

«Guerreros cristianos, que continua y vanamente buscáis pretextos para guerrear, alegraos, porque hoy habéis dado con un pretexto verdadero (...) Si sois vencidos, tendréis la gloria de morir en el mismo lugar en que lo hizo Jesucristo, y Dios nunca olvidará que él os encontró en los batallones sagrados (...) ¡Soldados del infierno, convertíos en soldados del Dios vivo!».

Al decir el papa estas palabras, gritos de ¡*Dieu li volt*! («¡Dios lo quiere!») se oyeron de entre la multitud, y los hombres empezaron a cortar trozos de capa y de otras piezas de vestir para hacer con ellas cruces y coserlas en sus espaldas y pechos. Todos estuvieron de acuerdo en que la próxima primavera se pondrían en marcha hacia Jerusalén. Y así lo hicieron.

Se ha sugerido a menudo que no deberíamos confiar en las iniciativas del papa o del emperador con respecto a lo que estaba sucediendo en Tierra Santa. Tal vez ambos estuviesen desinformados. Tal vez ambos mintiesen para poner en marcha una aventura militar por razones personales. James Carroll ha sugerido incluso que el papa utilizó cínicamente a los musulmanes como extranjeros amenazadores con el fin de unir a los príncipes europeos «contra un enemigo común» [25]. Pero, como señaló Runciman, los europeos, especialmente la nobleza, disponían de información fidedigna independiente sobre las brutalidades cometidas contra los peregrinos cristianos: de sus propios familiares y amigos que habían logrado sobrevivir. Aunque el papa y el emperador hubiesen actuado como cínicos propagandistas, eso no habría alterado la motivación de los cruzados, que dependía enteramente de lo que creían los mismos caballeros.

Aspectos económicos de las cruzadas

De haber estado pasando por un periodo de estrechez económica, la última cosa que habría hecho la nobleza habría sido participar en una cruzada en Tierra Santa. Peter Edbury lo explicó en los siguientes términos: «Ir a Tierra Santa como cruzado era caro, y los costes fueron asumidos por los mismos cruzados, por sus familiares, sus señores y, cada vez más desde finales del siglo XII, por impuestos recaudados en la Iglesia de occidente» [26] . Incluso los numerosos castillos de los cruzados y las guarniciones que permitieron a los cristianos controlar partes de Tierra Santa durante dos siglos fueron construidos o mantenidos con fondos provenientes de Europa, y no por medio de impuestos cobrados a los habitantes de Palestina. De hecho, la gran riqueza de las órdenes caballerescas comprometidas en las cruzadas no fue fruto del saqueo, sino más bien de resultado de donaciones y legados realizados en Europa [27] . Las cruzadas fueron posibles [28] por haberse realizado en un periodo no precisamente de decadencia económica, sino de *crecimiento*, circunstancia «que puso más recursos y dinero en manos de las élites dominantes de Europa occidental» [29] .

Por otra parte, quienes participaron en las cruzadas no fueron los hijos «en excedencia». Debido a que el «coste de las cruzadas fue enorme» [30] , solo los cabezas de las familias de la nobleza pudieron recoger el dinero necesario para marchar: de ahí que fueran reyes, príncipes, duques, condes, barones y notables quienes se enrolaron, dirigieron las actividades y cargaron con los gastos de compañías de caballeros y de soldados de infantería [31] . Incluso estos dirigentes tuvieron que hacer grandes sacrificios para reunir los fondos necesarios. Muchos vendieron todas o una parte sustancial de sus posesiones, pidieron prestado todo lo que pudieron a sus familiares, y se empobrecieron ellos mismos y sus familias para poder participar en la cruzada [32] . Por lo que respecta a la posibilidad de recuperar sus pérdidas gracias al botín y la colonización de Tierra Santa, la mayoría de los cruzados

no tuvieron tales ilusiones; de hecho, la mayoría de ellos no emprendieron el viaje con la idea de permanecer en oriente una vez concluida la lucha, y todos, a excepción de un pequeño número, volvieron de hecho al hogar familiar.

Por qué emprendieron el viaje a oriente

Los caballeros de Europa cosieron la cruz en su pecho y se dirigieron a oriente por dos razones principales: una genérica y la otra específica de las cruzadas. La razón genérica fue la percepción de cada uno de ellos de necesitar arrepentirse de sus pecados. La razón específica de actuar como cruzados fue el deseo de liberar Tierra Santa.

Exactamente como sucede hoy día, la Iglesia medieval mostró muchas y profundas reservas en lo que al tema de la violencia se refiere, y especialmente tratándose de asesinatos. Esto creó serias preocupaciones entre los caballeros y sus confesores, porque entre la nobleza medieval la guerra era crónica, y todo noble que sobreviviese durante muchos años podía ser sospechoso de haber matado a alguien. Incluso cuando las víctimas eran individuos malvados, sin mérito alguno que los redimiese, se consideraba que sus muertes eran constitutivas de pecado [33] , y en la mayoría de los casos el asesino no gozaba de ninguna superioridad moral obvia con respecto a la víctima; en ocasiones sucedía más bien lo contrario. De ahí que los caballeros necesitasen, de manera permanente, someterse a la penitencia, y sus confesores les imponían todo tipo de actos de expiación. A veces, por ejemplo, los confesores les ponían como penitencia visitar un santuario famoso y, por pecados especialmente horrorosos, peregrinar a Tierra Santa.

Como he indicado anteriormente, las peregrinaciones a Jerusalén fueron extraordinariamente frecuentes durante los siglos que precedieron a la primera cruzada. Miles de personas viajaban cada año, a menudo en grandes grupos; por ejemplo, en 1026 un grupo de setecientas personas de Normandía peregrinó a Tierra Santa y a lo largo del camino se les juntaron otros muchos grupos de peregrinos occidentales [34] . Una razón importante por la que las peregrinaciones se hicieron tan comunes fue que los caballeros de Europa eran muy violentos, pero a la vez muy religiosos. Así, cuando el conde Thierry de Tréveris asesinó a su arzobispo en 1059, su confesor le exigió que emprendiera una peregrinación, cosa que él hizo [35] . Tal vez el peregrino más notorio fuera Fulk III, conde de Anjou (972-1040), al que le impusieron cuatro peregrinaciones: la primera como penitencia por haber quemado a su esposa vestida con su traje de bodas, al parecer por haber tenido relaciones sexuales con un pastor de cabras. Después de todo, cuatro peregrinaciones tal vez fueran pocas, teniendo en cuenta que Fulk fue «saqueador, asesino, ladrón, hombre que juraba en falso, personaje verdaderamente terrorífico de feroz crueldad (...) Bastaba que una pequeña diferencia lo enfrentase con alguno de sus vecinos para que él se lanzase sobre sus tierras, y las devastase, saquease, e incluso violase y matase a personas; nada podía detenerlo» [36] . Sin embargo, cuando se ponía frente a su confesor Fulk, «respondía con exageradas expresiones de devoción» [37] .

En este sentido, la llamada a emprender una cruzada no fue una invitación a hacer algo novedoso; sin duda muchos caballeros habían estado considerando desde hacía ya tiempo la idea de emprender una peregrinación. De hecho, el papa mismo les había asegurado que con su participación en la cruzada, además de quedar limpios de todos sus pecados, evitarían que la Tierra Santa, incluida la tumba de Cristo, continuase estando dominada y profanada por los enemigos de Dios. Se trataba de una misión completamente

noble y santa, y como tal la aceptaron los caballeros. El burgundio Esteban I de Neublans lo expresó de esta manera: «Considerando mis muchos pecados y el amor, la clemencia y la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico se hizo pobre por nosotros, he decidido devolverle en alguna medida todo lo que él me ha dado gratuitamente, aunque soy indigno de ello. Y así he decidido ir a Jerusalén, donde Dios fue visto como hombre y habló con los hombres y venerar el lugar que pisaron sus pies» [38] .

De no haber estado motivados por la religión, sino por el deseo de tierra y de botín, los caballeros de Europa habrían respondido ya antes, en 1063, cuando el papa Alejandro II les había propuesto una cruzada para expulsar a los infieles musulmanes de España. A diferencia de Tierra Santa, la España musulmana era extraordinariamente rica, poseía tierras fértiles en abundancia, y estaba cerca. Pero difícilmente respondió nadie a la convocatoria del papa. Sin embargo, apenas veinte años más tarde, miles de cruzados partieron hacia las secos y empobrecidos pedregales de la lejana Palestina. ¿Cuál era la diferencia? España no era Tierra Santa. Cristo no había caminado por las calles de Toledo ni había sido crucificado en Sevilla.

Así, finalmente, el 7 de junio de 1099, contra todos los pronósticos, los cruzados llegaron a Jerusalén. De Europa habían salido aproximadamente 4.500 soldados de caballería y 30.000 de infantería, pero las enfermedades, las privaciones, los accidentes, los abandonos y la lucha redujeron de tal manera las filas de los cruzados que a Jerusalén solo llegaron unos 1.300 jinetes y probablemente 10.000 infantes [39] , aunque los historiadores musulmanes hablan de 300.000 soldados [40] . Tras un breve asedio, el 15 de julio de 1099, los cruzados irrumpieron en la ciudad. De esta manera, después de unos 460 años de gobierno musulmán, Jerusalén estuvo de nuevo bajo el

dominio de los cristianos, aunque con ocasión de la conquista la ciudad sufrió graves destrozos y se despobló.

Los reinos cruzados

Después de derrotar a varios ejércitos musulmanes que habían tratado de obligarlos a volver a Europa y con Jerusalén en su poder, los cruzados tuvieron que decidir qué debían hacer para preservar su victoria. La solución escogida fue crear cuatro reinos –hoy diríamos, estados independientes– a lo largo de la costa del Mediterráneo. Fueron los siguientes: el Condado de Edesa, así llamado en honor a su ciudad más importante; el Principado de Antioquía, que abarcaba el territorio que rodea la ciudad de Antioquía, al sur de la actual Turquía; el Condado de Trípoli, situado exactamente al sur del principado anteriormente citado y cuyo nombre procede de la ciudad homónima de la costa libanesa; y, finalmente, el Reino de Jerusalén, un enclave en la costa de Palestina equivalente aproximadamente al moderno Estado de Israel **[41]** .

A diferencia de los otros tres reinos, el de Edesa carecía de acceso al mar. Cuando el principal cuerpo de cruzados siguió su marcha hacia el sur para atacar Antioquía, Balduino de Boulogne dirigió una fuerza más reducida hacia el este, en dirección a Edesa, y consiguió convencer a Thoros (cristiano greco-ortodoxo), gobernador de la ciudad, de que lo adoptase como hijo y heredero. Cuando Thoros fue asesinado por súbditos descontentos con su política, Balduino pasó a gobernar la ciudad. Edesa fue el primer estado cruzado (fundado en 1098) y el primero que recuperaron los musulmanes (en 1149).

Los cruzados conquistaron la ciudad de Antioquía en 1098, tras un largo asedio durante el cual los caballeros anduvieron tan escasos de provisiones que se vieron obligados a comer muchos de sus caballos. Casi inmediatamente después de que los cruzados hubiesen tomado la ciudad, se presentó un nuevo ejército musulmán que puso sitio a los caballeros. Contra todo pronóstico, Bohemundo de Taranto sacó sus tropas fuera de la ciudad y de alguna manera derrotó a los musulmanes. Relatos posteriores hablan de un ejército de santos que se había presentado milagrosamente para ayudar a los caballeros. Tras esta victoria, Bohemundo se nombró a sí mismo príncipe. La ciudad y su área de influencia continuaron siendo un estado independiente hasta 1119, fecha en que entraron a formar parte del Reino de Jerusalén. En 1268, Antioquía fue recuperada por un ejército musulmán a las órdenes del Baybars, sultán de Egipto, cuyas tropas mataron a todos los cristianos que pudieron (véase más adelante).

El último en ser fundado de los cuatro estados cruzados fue el Condado de Trípoli: el año 1102. Este acontecimiento tuvo lugar cuando el conde Raimundo IV de Tolosa, uno de los líderes de la primera cruzada, asedió la ciudad de Trípoli. Al morir Raimundo repentinamente en 1105 dejó a su hijo, todavía niño, como heredero, de ahí que cuando los caballeros tomaron finalmente la ciudad, el Condado se convirtiese en un estado vasallo del Reino de Jerusalén. Sería reconquistado por fuerzas mamelucas en 1289.

El estado cruzado con mucho más importante y poderoso fue sin duda el Reino de Jerusalén, también conocido como de *Outremer*, palabra francesa que significa «Ultramar». Inicialmente este último término se aplicó a todos los estados cruzados, pero acabó refiriéndose particularmente al Reino de Jerusalén. Como los otros estados, Ultramar no representó nunca una colonia europea, sino que fue siempre plenamente independiente. Godofredo de Bouillon, que dirigió la toma de Jerusalén, fue su primer gobernante, con el

título de «Defensor del Santo Sepulcro». Godofredo fue elegido no solo por su integridad personal, sino también por su talento militar, que demostraría poco después cuando, apenas había tomado el mando de la ciudad, tuvo que hacer frente a un importante ejército egipcio que intentó recuperar Jerusalén. En lugar de parapetarlos detrás de las murallas de la ciudad, Godofredo hizo salir a los relativamente pocos hombres con que contaba para atacar de noche a los egipcios mientras dormían; aunque más numerosos, los egipcios fueron derrotados y muchos de ellos perdieron la vida.

Esta terrible derrota disuadió a los líderes musulmanes de planear nuevos ataques. El historiador musulmán Ibn Zafir escribió en todo acusador: «Él [el visir egipcio] había hecho perder las esperanzas de que la línea costera siria permaneciese en manos musulmanas y después de esa derrota no se atrevió personalmente a hacerles de nuevo la guerra» [42] . Quienes realmente salieron ganando fueron los cruzados, hasta el punto de que, tras su victoria sobre los egipcios, casi todas las fuerzas de la primera cruzada se embarcaron y volvieron a casa, dejando que Ultramar fuera protegido por una pequeña compañía de aproximadamente 300 caballeros y tal vez 2000 soldados de infantería [43] . Con el tiempo, estas tropas fueron reforzadas sustancialmente con la llegada de dos órdenes religiosas militares de caballería, en las que «la disciplina monástica y la habilidad marcial se combinaron por primera vez en el mundo cristiano» [44] . Los Caballeros Hospitalarios se fundaron inicialmente para cuidar a los peregrinos cristianos que enfermaban durante su viaje a Tierra Santa. Finalmente, la orden conservó su nombre «médico», pero desde aproximadamente 1120, a los votos religiosos de castidad, pobreza y obediencia, añadió el de prestar protección armada a los cristianos en Palestina. Los Caballeros Templarios fueron fundados como orden religiosa militar hacia el año 1119. Los Hospitalarios vestían ropas negras con una cruz blanca en la manga izquierda; los Templarios vestían ropa

blanca con una cruz roja en el manto. Ambas órdenes religiosas se aborrecieron intensamente la una a la otra, pero juntas proporcionaron al Reino de Jerusalén una fuerza militar fiable de soldados bien entrenados que fueron capaces de construir y defender una cadena de castillos estratégicamente situados a lo largo de las fronteras del reino.

No obstante, la existencia de los reinos cruzados corrió un peligro permanente, rodeados como estaban por un dilatado y muy poblado mundo musulmán. Durante muchos años, cada vez que la amenaza musulmana se cernía con especial gravedad, en Europa se organizaban nuevas cruzadas que llevaban a oriente tropas de refresco en apoyo de los reinos cruzados. Con el paso del tiempo, sin embargo, el fervor de los europeos por defender la «Tierra Santa» decayó, y las fuerzas islámicas empezaron a recuperar áreas controladas por los cruzados. En cualquier caso, el hecho de que el Reino de Jerusalén durase hasta 1291, fecha en que un gran ejército de mamelucos se apoderó de su última fortaleza –es decir, de Acre–, parece un logro histórico extraordinario.

Como ya he señalado, no solo los defensores, sino también la mayor parte de los fondos necesarios para financiar las cruzadas, procedieron de Europa [45]. Las dos órdenes religioso-militares antes citadas fundaron multitud de casas religiosas en Europa, desde las cuales no solo enviaron a jóvenes reclutas, sino también un flujo constante y sustancial de dinero en efectivo; si bien es cierto que una parte de este dinero provenía de las actividades productivas llevadas a cabo por dichas órdenes en sus propias casas –cada una de ellas poseía grandes fincas, que a veces incluían ciudades y aldeas–, la mayor parte del mismo tenía su origen en las donaciones hechas por los europeos ricos. Aproximadamente setenta años después de la conquista de Jerusalén, las rutas comerciales de Asía se habían desplazado para pasar por los puertos de Jerusalén. Según parece, esto enriqueció a

ciudades como Génova y Pisa (y tal vez Venecia), ya que dichas ciudades controlaban el comercio marítimo en el Mediterráneo, pero en cambio tuvo poco impacto en la economía general del Reino de Jerusalén y seguramente apenas tuvo papel alguno en la motivación de los cruzados [46] . De esta manera, los estados cruzados «continuaron dependiendo de la cristiandad en lo que a hombres y a dinero se refiere, se mantuvieron en pie mientras la cristiandad estuvo dispuesta a continuar suministrándoles lo necesario, y se marchitaron y finalmente se vinieron abajo cuando esa buena disposición desapareció» [47] . Si por colonia se entiende normalmente un lugar que está dirigido políticamente y explotado económicamente por otra nación más poderosa, los estados cruzados no fueron colonias [48] , a menos que uno conceda un elevado valor material a beneficios espirituales.

En cualquier caso, los cruzados no trataron de imponer el cristianismo a los súbditos musulmanes. De hecho, «a los musulmanes que vivían en territorios gobernados por los cruzados se les permitió normalmente conservar sus propiedades y medios de vida, y siempre su religión» [49] . Por este motivo, los residentes musulmanes de los reinos cruzados siempre superaron ampliamente en número a los residentes cristianos. En el siglo XIII, algunos frailes franciscanos tomaron las primeras iniciativas tendentes a obtener la conversión de los musulmanes, pero se basaron siempre en el convencimiento pacífico, y apenas tuvieron éxito, por lo que pronto fueron abandonadas [50] . De hecho, la Iglesia se opuso en general a cualquier vinculación entre las ideas de cruzada y de conversión, hasta que esta cuestión se planteó durante las cruzadas con respecto a herejes cristianos en Europa [51] .

«Crímenes de guerra» de los cruzados

En el último párrafo de su enormemente influyente obra en tres volúmenes sobre las cruzadas, Runciman lamentó este «trágico y destructivo episodio». Los «elevados ideales» de los cruzados «se vieron empañados por la crueldad y la avaricia (...) por una ciega y raquítica actitud de superioridad mortal» [52] . A raíz de la importante obra de Runciman, muchos otros historiadores adoptaron el punto de vista tradicional de que las cruzadas habían representado el choque de un occidente bárbaro contra un oriente más sofisticado y más civilizado. De esta manera, subrayó la idea de que los cruzados habían sido personas brutales, sedientas de sangre y fanáticas desde el punto de vista religioso.

Los ataques contra los judíos que se produjeron en Renania se citan a menudo en apoyo de esta misma idea. Sin embargo, como ya he indicado en el capítulo 1, en estas últimas iniciativas no participaron las principales figuras que luego llevaron a cabo las cruzadas, sino únicamente grupos periféricos como el representado por Emich de Leisinger y su variopinta banda de simpatizantes, o pandillas desorganizadas.

Es la masacre subsiguiente a la toma de Jerusalén la que se considera prueba indiscutible de que los cruzados se comportaron brutalmente incluso de acuerdo con los criterios de su tiempo y especialmente en comparación con sus adversarios musulmanes. Tras el asedio, los caballeros cristianos tomaron la ciudad al asalto y se afirma que este fue seguido por una masacre increíblemente sangrienta de toda la población. Por desgracia, estas afirmaciones fueron puestas por escrito por cronistas cristianos «ansiosos por pintar una purificación ritual de la ciudad» [53] . ¿Sucedió así realmente? Los relatos de los cronistas parecen inverosímiles –la sangre que corría por las calles no pudo llegar hasta las rodillas–, pero parece muy probable que

efectivamente se produjese una gran masacre. Sin embargo, es importante comprender que, de acuerdo con las normas de la guerra de entonces, una masacre de la población de Jerusalén se habría visto justificada por el hecho de que la ciudad se había negado a rendirse y fue necesario tomarla por asalto, con el consiguiente mayor número de pérdidas por parte de las fuerzas atacantes. En tales casos, los jefes supremos militares (tanto musulmanes como cristianos) se creían obligados a permitir que sus tropas matasen, saqueasen y quemasen para escarmiento de otras ciudades que pudieran tener la tentación de ofrecer una resistencia excesivamente larga en el futuro. De ahí que, en parecidas circunstancias, también las victorias de los musulmanes desembocasen en matanzas indiscriminadas y en gran escala. El caso es que, por mucho que queramos condenar estas prácticas hoy día, no fueron exclusivas de los cruzados, sino que se consideraron apropiadas y ambas partes las utilizaron.

Nada pone mejor de manifiesto la extraordinaria parcialidad de tantas historias de las cruzadas escritas por autores occidentales que el hecho de que en ellas se preste tan escasa atención a las masacres realizadas por los musulmanes. Como destacó Robert Irwin, «en Inglaterra, ha existido una larga tradición de vilipendiar a los cruzados como belicistas bárbaros y fanáticos y de ensalzar a los sarracenos como paladines de caballerosidad. De hecho, está ampliamente extendida la creencia de que la caballerosidad tuvo su origen en el oriente musulmán. El más perfecto ejemplo de caballerosidad musulmana fue, naturalmente, el sultán ayyubí musulmán Saladino» **[54]** . De hecho, esta no es una invención británica reciente. Desde la Ilustración, Saladino ha sido presentado, «por extraño que parezca, como un personaje racional y civilizado en contraste con los crédulos y bárbaros cruzados» **[55]** . Por ejemplo, en 1898, el Kaiser alemán Guillermo visitó Damasco y colocó

una corona de laurel de bronce en la tumba de Saladino. La corona llevaba una inscripción que decía: «De un gran emperador a otro» [56] .

Se ha hablado muncho del hecho de que Saladino no asesinase a los cristianos cuando, en 1187, recuperó la ciudad de Jerusalén. Escribiendo en 1869, la historiadora inglesa Barbara Hutton afirmó que, aunque Saladino «odiaba a los cristianos (...), cuando estos se lo suplicaron y quedaron totalmente a merced de su arbitrio, él no se mostró nunca cruel o vengativo» [57] . Pero ni Hutton ni la mayoría de los demás historiadores modernos occidentales fans del islam han tenido nada que decir acerca del hecho, reconocido por escritores musulmanes, de que Jerusalén fue una excepción en la práctica habitual de Saladino de matar a sus enemigos. De hecho, Saladino tenía previsto matar a los caballeros que defendían la ciudad de Jerusalén, pero finalmente les ofreció un salvoconducto a cambio de que entregasen la ciudad sin ofrecer resistencia (y, a diferencia de muchos otros líderes musulmanes, en esta ocasión Saladino cumplió su palabra). En otros muchos casos, Saladino actuó de manera poco caballeresca. Tras la batalla de Hattin, por ejemplo, él mismo participó en la carnicería matando a algunos de los caballeros hechos prisioneros y después se sentó cómodamente y disfrutó viendo cómo ejecutaban al resto de prisioneros. Imad ed-Din, secretario de Saladino, lo describió así: «Él [Saladino] ordenó que ellos fuesen decapitados, eligiendo que muriesen más bien que hacerlos prisioneros. Con él estaban toda una cuadrilla de sabios y sufíes y un cierto número de varones devotos y de ascetas; cada uno le suplicaba que le permitiese matar a uno de ellos, y él desenvainó su espada y echó hacia atrás su funda. Saladino, con expresión feliz en su rostro, estaba sentado en su estrado; los infieles mostraban tenebrosa desesperación» [58] . Parece, pues, oportuno que, durante una de sus extraordinarias aventuras durante la primera guerra mundial al mando de fuerzas árabes irregulares contra los turcos, T. E.

Lawrence «liberase» la corona del Kaiser de la tumba de Saladino, corona que ahora se encuentra en el Museo Imperial de la Guerra, en Londres.

Muchos historiadores occidentales no solo han ignorado al auténtico Saladino, sino que además han prestado poca o nula atención a Baybars (o Baibars), sultán de Egipto, a pesar de que en las historias musulmanas de la época este último es mucho más celebrado que Saladino. Cuando, en 1266, Baybars tuvo en su poder a los caballeros de la fortaleza templaria de Safed, hizo masacrar a todos los habitantes, a pesar incluso de haber prometido durante las negociaciones que les respetaría la vida **[59]** . Poco después, aquel mismo año, sus fuerzas se apoderaron de la gran ciudad de Antioquía. Aunque la ciudad se había rendido tras solo cuatro días de asedio, Baybars ordenó que todos sus habitantes, incluidos niños y mujeres, fueran asesinados o vendidos como esclavos. Lo que siguió fue «la masacre individual de mayores proporciones de toda la época de las cruzadas» **[60]** .

Y como el conde Bohemundo VI, que gobernaba Antioquía, se encontraba fuera de la ciudad cuando sucedió esta catástrofe, Baybars le envió una carta para contarle lo que se había perdido por estar ausente:

> Habrías visto a tus caballeros postrarse bajo las pezuñas de los caballos, tus casas asaltadas por saqueadores (...) Habrías visto a tu enemigo musulmán tratar sin miramiento alguno el lugar donde vosotros celebráis misa, cortando las gargantas de monjes, sacerdotes y diáconos sobre los altares, dando muerte súbita a los patriarcas y condenando a la esclavitud a los príncipes reales. Habrías visto cómo el fuego se extendía por tus palacios, y tu cabeza ardía en este mundo antes de ir a parar a los fuegos del mundo venidero **[61]** .

De la masacre de Antioquía solo raramente se nos informa en las muchas historias occidentales apologéticas de las cruzadas. Karen Armstrong nos informó de ella, pero la atribuyó a «un nuevo islam» que se había desarrollado en respuesta a la atroz amenaza de los cruzados y a partir de una

«desesperada determinación de sobrevivir». Armstrong observó además que, por ser Baybars un mecenas de las artes, «no se había limitado a destruir cosas (...) [sino que también] había sido un gran constructor» [62] . Con todo, la valoración que Armstrong hace de Baybars es un pálido elogio, si la comparamos con la que le dedican los mismos musulmanes. Una inscripción de aproximadamente 1266 le aplica estos calificativos: «Pilar del mundo y de la religión, sultán del islam y de los musulmanes, asesino de infieles y politeístas, domador de rebeldes y herejes (...) Alejandro de su tiempo» [63] . Muchas otras inscripciones lo comparan con Alejandro Magno.

Naturalmente, a pesar de que la mayoría de los cruzados fueron a la guerra por Dios y a costa de un alto precio personal, pocos de ellos adoptaron un estilo de vida religioso. Todos comían y bebían como eran capaces de hacerlo, y la mayoría de ellos quebrantaron de manera rutinaria muchos mandamientos, especialmente los relacionados con el asesinato, el adulterio y el deseo de la mujer del prójimo. Por otra parte, tampoco hicieron ascos al botín de guerra y saquearon todo lo que estuvo a su alcance, que no debió de ser mucho teniendo en cuenta los costes que conllevaba la participación en la cruzada. Y, naturalmente, a menudo actuaron como soldados crueles y sanguinarios; después de todo, habían sido entrenados desde niños para hacer la guerra, cara a cara, espada contra espada, y el mismo papa Urbano II los había calificado de «soldados del infierno». Sin duda resultó muy «poco ilustrado» por parte de los cruzados el hecho de ser guerreros típicamente feudales, pero personalmente me parece menos ilustrado todavía si cabe el hecho de querer imponer la Convención de Ginebra a los cruzados y, paralelamente, pretender que sus adversarios islámicos fueron fuerzas de paz de las Naciones Unidas o pobres víctimas.

Redescubriendo las cruzadas

Karen Armstrong querría hacernos creer que las cruzadas fueron «una de las causas directas del conflicto en el Oriente Próximo actual» [64] . Tal vez sea así, pero no porque el mundo musulmán haya estado cargándose de amargura por el recuerdo de las cruzadas durante los muchos siglos que han pasado desde que estas se produjeron. Jonathan Riley-Smith lo explicó así: «Uno lee a menudo que los musulmanes han heredado de sus antepasados medievales amargos recuerdos de la violencia de los cruzados. Nada podría estar más lejos de la verdad. Antes de finales del siglo XIX los musulmanes no habían mostrado mucho interés por las cruzadas (...) [que ellos recordaban] con indiferencia y autocomplacencia» [65] . Incluso en el momento de producirse, los cronistas musulmanes prestaron muy poca atención a las cruzadas, consideradas por ellos como invasiones de «un pueblo primitivo, ignorante, empobrecido y antimusulmán, acerca del cual los gobernantes y los sabios musulmanes sabían y se preocupan poco» [66] . Por otra parte, la mayoría de los árabes se desentendía de las cruzadas por considerar que habían sido ataques contra los odiados turcos, y consiguientemente de escaso interés [67] . De hecho, en el relato escrito por Ibn Zafir a finales del siglo XII, se decía que era mejor que los francos hubieran ocupado el Reino de Jerusalén, porque de esa manera se había evitado «la difusión de la influencia de los turcos a los países de Egipto» [68] .

El interés de los musulmanes por las cruzadas parece haber comenzado en el siglo XIX, cuando el término mismo [69] fue introducido por autores cristianos de cultura árabe que tradujeron historias francesas al árabe, ya que fue en occidente donde las cruzadas se pusieron en primer lugar de moda durante el siglo XIX. En Europa y los Estados Unidos «el romance de las cruzadas y de la vida del cruzado» se convirtió en un tema literario muy

popular, como se pone de manifiesto en muchas de las novelas de Sir Walter Scott [70] . Como era de esperar, este desarrollo exigió que, al menos en Inglaterra y los Estados Unidos, las cruzadas sufrieran un proceso de «des-catolización» [71] . En parte, esto último se consiguió subrayando el conflicto entre los Caballeros Templarios y el papa, transformado a los primeros en una orden de valientes héroes anticatólicos. Además, se desarrolló una fuerte vinculación entre el impulso imperial europeo y el simbolismo romántico de las cruzadas, «hasta el punto de que, durante la primera guerra mundial, las campañas bélicas y los héroes de guerra fueron ensalzados regularmente como cruzados en la prensa popular, desde el púlpito y en la propaganda oficial de la maquinaria bélica británica» [72] .

Mientras tanto, en Oriente, el imperio otomano apareció con toda claridad como «el hombre enfermo de Europa», vestigio decrépito incapaz de producir las armas necesarias para su defensa, que puso de relieve el atraso general de la cultura islámica y provocó un acceso de «ira desbordante» [73] contra Occidente entre los intelectuales musulmanes, que finalmente los condujo a centrar su atención en las cruzadas.

En este sentido, tanto los recuerdos como la ira que las cruzadas despiertan actualmente entre los musulmanes son una creación del siglo XX [74] , provocada en parte por «el imperialismo británico y francés posterior a la primera guerra mundial y por la creación del Estado de Israel después de la segunda guerra mundial» [75] . Fue Abdulhamid II (reinó entre 1876 y 1909), el último sultán del imperio otomano que gobernó con autoridad absoluta, quien empezó a referirse a las cruzadas europeas. Esto dio lugar a la primera historia musulmana de las cruzadas, publicada en 1899. En la introducción, su autor, Sayyid Ali al-Hariri, anotó esta observación: «Los soberanos de Europa atacan ahora nuestro Sublime Imperio de una manera

que presenta gran semejanza con las acciones de aquellos pueblos en tiempos pasados [los cruzados]. Nuestro gloriosísimo sultán, Abdulhamid II, ha observado correctamente que Europa está llevando a cabo ahora una cruzada contra nosotros» [76] .

Este tema fue recogido con entusiasmo por los nacionalistas musulmanes: «Solo la unidad musulmana podría hacer frente a estas nuevas cruzadas, sostenían algunos, y la amenaza de la cruzada se convirtió en un tema importante en los escritos del movimiento panislámico» [77] . Incluso dentro del contexto de la debilidad musulmana frente al Occidente moderno, el triunfalismo islámico se impuso; muchos propusieron que gracias a las cruzadas el «salvaje Occidente (...) se beneficiaba absorbiendo los valores civilizados [del islam]». Por lo que se refiere a los efectos de los cruzados sobre el islam, «¿cómo podría beneficiarse el islam de los contactos establecidos con una civilización inferior y retrasada?» [78] .

Con el tiempo, la imaginería brutal y colonizadora de los cruzados demostró poseer tal poder polémico que ahogó casi todo lo demás en el léxico ideológico de la oposición musulmana a Occidente, excepto, naturalmente, lo referente a Israel y las historias paranoicas sobre la conspiración judía mundial.

Conclusión

Las cruzadas fueron provocadas. No representaron el primer asalto del colonialismo europeo. No fueron organizadas para conseguir tierras, botín, o convertidos. Los cruzados no fueron bárbaros que se ensañaron contra los

cultos musulmanes. Las cruzadas no son una mancha en la historia de la Iglesia Católica. No son algo de lo que Occidente tenga que disculparse.

---

[1] . PRAWER, 1972. En ningún lugar del libro define Prawer el colonialismo, aunque admite de todos modos que la riqueza fluía de Europa hacia el Reino de Jerusalén.

[2] . EKELUND *et al.*, 1996.

[3] . Citas de MADDEN, 2002b.

[4] . CURRY, 2002, 36.

[5] . 20 de junio de 1999, sección 4, p. 15.

[6] . «Los cristianos piden perdón por las Cruzadas: Marcha de la Reconciliación». Consulta de Ontario sobre la tolerancia religiosa, modificada por última vez el 4 de noviembre de 2005, www.religioustolerance.org/chr_cru1.htm .

[7] . Citado en RICHARD, 1999, 475.

[8] . HUME, *The History of England*, 1761, 1, 209.

[9] . Citado en RICHARD, 1999, 475.

[10] . RILEY-SMITH, 2003, 154.

[11] . GIBBON [1776–88] 1994, 6, 58.

[12] . DUBY, 1977; FRANCE, 1997; MAYER, 1972.

[13] . MAYER, 1972, 22-–25.

[14] . EKELUND *et al*., 1996. Se trata de uno de los ensayos más inadecuados y desinformados que yo haya conocido nunca de aplicar los principios económicos por analogía.

[15] . En RILEY-SMITH, 2003, 159.

[16] . SPIELVOGEL, 2000, 259.

[17] . ARMSTRONG, [1991] 2001, xii.

[18] . Entre los que se encuentran Alfred J. Andrea, Peter Edbury, Benjamin Z. Kedar, Thomas F. Madden, Edward M. Peters, Jean Richard, Jonathan Riley-Smith y Christopher Tyerman.

[19] . RUNCIMAN, 1951, 1, 49.

[20] . *Ibid*., 1, 47.

[21] . *Ibid*., 1, 79.

[22] . PAYNE, 1984, 18–19.

[23] . *Ibid*., 28–29.

[24] . De este discurso del papa Urbano II existen cinco versiones principales, cada una de ellas incompleta, y hay además varias traducciones al inglés. Yo he seleccionado frases de varias de esas versiones.

[25] . CARROLL, 2001, 241.

[26] . EDBURY, 1999, 95.

[27] . *Ibid*.; REED, 1999.

[28] . EDBURY, 1999, 95.

[29] . GILLINGHAM, 1999, 59.

[30] . MADDEN, 1999, 12.

[31] . RILEY-SMITH, 1997.

[32] . *Ibid*.

[33] . *Ibid*., 49.

[34] . *Ibid*., 29–30.

[35] . *Ibid*., 28.

[36] . ERDOES, 1988, 26.

[37] . RILEY-SMITH, 1997, 28.

[38] . Citado en RILEY-SMITH, 1997, 72.

[39] . RUNCIMAN, 1951, 1:339–40.

[40] . HILLENBRAND, 1999, 54.

[41] . HAMILTON, 2000; LAMONTE, 1932; PHILLIPS, 1995; PRAWER, 1972; RILEY-SMITH, 1973; RUNCIMAN, 1951; TYERMAN, 2006.

[42] . En HILLENBRAND, 1999, 77.

[43] . TYERMAN, 2006, 178.

[44] . MADDEN, 1999, 49.

[45] . TYERMAN, 2006, 179.

[46] . RILEY-SMITH, 1997, 17.

[47] . ISSAWI, 1957, 272.

[48] . PHILLIPS, 1995, 112.

[49] . MADDEN, 2002B, 3.

[50] . KEDAR, 1984.

[51] . *Ibid*.

[52] . RUNCIMAN, 1951, 3:480.

[53] . MADDEN, 2002a; también TYERMAN, 2006, xv.

[54] . IRWIN, 2006, 213.

[55] . TYERMAN, 2006, 351.

[56] . SIBERRY, 1995, 368.

[57] . En *ibid*., 115.

[58] . Citado en MADDEN, 1999, 78.

[59] . MADDEN, 1999, 181.

[60] . *Ibid*.

[61] . *Ibid.*, 181–82.

[62] . ARMSTRONG, [1991] 2001, 448.

[63] . En HILLENBRAND, 1999, 230.

[64] . ARMSTRONG, [1991] 2001, XIV.

[65] . RILEY-SMITH, 2003, 160–61.

[66] . PETERS, 2003, 6.

[67] . HILLENBRAND, 1999, 4–5.

[68] . En *ibid*., 45.

[69] . En árabe no existe un término propio para decir «cruzadas».

[70] . KNOBLER, 2006, 310.

[71] . *Ibid*.

[72] . *Ibid*.

[73] . LEWIS, 2002, 3.

[74] . PETERS, 2003; RILEY-SMITH, 2003.

[75] . ANDREA, 2003, 2.

[76] . SIVAN, 1973, 12.

[77] . KNOBLER, 2006, 320.

[78] . Citas de autores musulmanes tomadas de RILEY-SMITH, 2003, 162.

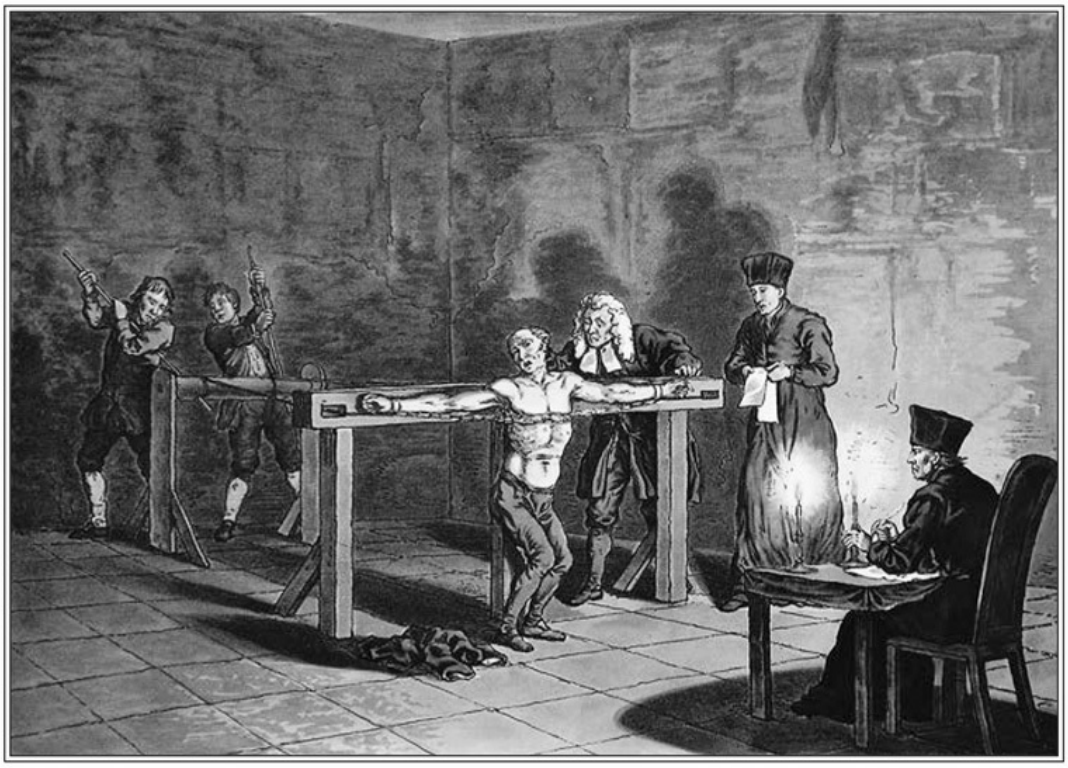
Recuadro 5.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. El lector encontrará las obras de cada uno de ellos en la bibliografía final del libro.

Thomas F. Madden es profesor de historia y director del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de Saint Louis. Obtuvo el grado de Bachiller en la Universidad de Nuevo México, y el doctorado en la Universidad de Illinois. Además de haber escrito diez libros muy importantes, Madden se ha esforzado sobre todo por cambiar la imagen pública de las cruzadas, informando al público de carácter de «guerra defensiva» de las mismas.

Jonathan Riley-Smith es el historiador vivo más destacado que ha trabajado sobre el tema de las cruzadas. En su día profesor de historia eclesiástica en la Universidad de Cambridge, actualmente es miembro del Emmanuel College, también de Cambridge. Fue fundador de la Sociedad para el Estudio de las Cruzadas y del Oriente Latino (a la que tengo el honor de pertenecer personalmente) y es Caballero de la Orden de Malta. Le cabe el enorme mérito de haber puesto al alcance del público una verdadera mina de sólidos conocimientos acerca de quiénes fueron de hecho a las cruzadas y de por qué han podido recuperarse a partir de registros que han llegado hasta nosotros de préstamos y ventas de propiedades. Hasta ahora su investigación sobre las cruzadas se ha concretado en dieciséis libros.

Sir Steven Runciman (1903-2000) es autor de un libro en tres volúmenes sobre las cruzadas (1951, 1952, y 1954) que durante mucho tiempo ha marcado la orientación en este campo. Es un libro brillante en muchos aspectos, pero que también ha influido negativamente en los lectores por describir a los cruzados como bárbaros brutales que invadieron un país de cultura muy superior a la suya (que no era el islam, sino Bizancio). Nacido en el seno de una noble familia inglesa, su riqueza patrimonial le permitió viajar y estudiar donde quiso, gracias a lo cual llegó a tener un amplio conocimiento de numerosas lenguas: latín, griego, francés, ruso, alemán, árabe, turco, persa, hebreo, siriaco y armenio. Vinculado durante mucho tiempo a la Universidad de Cambridge, vivió los años de la segunda guerra mundial en Turquía, enseñando arte e historia bizantinas en la Universidad de Estambul.

Christopher Tyerman vio recompensado su trabajo con una extraordinaria distinción cuando, en julio de 2015, la Universidad de Oxford creó para él una cátedra de Historia de las Cruzadas. Fue un reconocimiento público de la excelencia de su libro (1384 páginas en la edición española) Las guerras de Dios: una nueva historia de las cruzadas (2007). Ninguna otra obra ha mostrado mejor que esta que los cruzados actuaron por motivos religiosos y pagaron conscientemente un alto precio en dinero y en vidas humanas por cumplir sus objetivos.



El mito de la tortura injusta y excesiva por parte de la Inquisición española. Aunque imágenes como esta pretenden representar el uso descontrolado que la Inquisición española hizo de la tortura –con las consiguientes muertes de los reos–, la realidad es que esta institución fue una fuente relativa de justicia en su tiempo **[*7]** .

6.
Monstruos de la Inquisición

LA expresión «Inquisición española» nos trae a la memoria uno de los capítulos más escalofriantes y sangrientos de la historia occidental. Creada en 1478 por los monarcas españoles Fernando e Isabel, la Inquisición recibió el encargo de dejar a España libre de herejes, especialmente judíos y musulmanes que pretendían pasar por cristianos. Pero la Inquisición vigiló también a todos los protestantes, a brujas, homosexuales y delincuentes doctrinales y morales de todo tipo.

Al principio, la Inquisición estuvo más bien inactiva, pero, tras el nombramiento en 1483 del fanático Tomás de Torquemada como Gran Inquisidor, esta horrible institución católica torturó y mató a gran número de personas inocentes. Cada sábado tenía lugar en las principales ciudades de España un auto de fe, y el aire se llenaba de cenizas a medida que las víctimas se quemaban en la hoguera entre alaridos de dolor, generalmente después de haber sido torturadas sin piedad. Muchos sábados, en esos mismos autos de fe se quemaban también montones de libros prohibidos, especialmente tratados científicos.

La Inquisición ni siquiera se preocupó de mantener la apariencia de un procedimiento legal, apoderándose de personas de toda condición sobre las que pesaban acusaciones infundadas, de manera que los inquisidores se hicieron ricos gracias a la confiscación de los bienes de los acusados. En

1554, el protestante inglés John Foxe escribió esta observación: «El trato extremo y la cruel voracidad de estos inquisidores católicos de España, los cuales, escudándose en la religión, no hacen otra cosa que buscar su beneficio personal y apoderarse de los bienes de otras personas» [1] . Trece años más tarde (1567) vio la luz pública la exposición verdaderamente devastadora, escrita en latín por Reginaldus Montanus, *Sanctae Inquisitionis hispanicae artes aliquot detectae, ac palam traductae* [Algunas artes de la Santa Inquisición española]. Traducida al inglés (*A Discovery and Plaine Declaration of Sundry Subtill Practices of the Holy Inquisition of Spain*), francés, neerlandés y alemán, esta obra tuvo amplia difusión. La exposición de Montanus «subrayó especialmente la perversidad y superchería de las técnicas de interrogación, la variedad de los horrores en sus cámaras de tortura, y la pésima conducta de los familiares, carceleros y torturadores» [2] . La parte principal del libro describe paso a paso el proceso a que se ve sometida una víctima inocente, hasta terminar en la hoguera; el libro concluye con doce historias de luteranos martirizados por su fe.

El libro de Montanus adquirió pronto el rango de relato estándar. En *The Columbia Encyclopedia* se afirma: «La tortura de los acusados (...) pronto se convirtió en habitual y notoria (...) [La mayor] parte de juicios desembocaron en un veredicto de culpabilidad» [3] . Sobre esta base, el popular historiador Will Durant (1885-1981) informó a varias generaciones de lectores que «hemos de clasificar la Inquisición (...) entre las manchas más oscuras en la memoria de la humanidad, reveladora de una ferocidad desconocida entre las bestias» [4] .

No solo historiadores, sino también novelistas, pintores y guionistas de cine han recreado a menudo escenas de brutal sadismo inquisitorial. Un clásico dentro de este tipo de escritos es el cuento de Edgar Allan Poe, *El*

pozo y el péndulo (1842). Otro ejemplo es el pasaje de Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* (1880) en que el Gran Inquisidor se encuentra con Cristo que acaba de resucitar a un niño, tras lo cual el Inquisidor sujeta a Cristo y le dice: «Mañana te condenaré y te haré quemar en la hoguera como al peor de los herejes».

¿Cuántas fueron las víctimas de la Inquisición? La enciclopedia de Microsoft *Encarta* afirma que Torquemada «ejecutó a miles». La *Encyclopedia of Religious Freedom* le atribuye un total de 10.000 muertos, como hizo también Edmond Paris [5], quien además sostiene que en las cárceles de Torquemada perecieron otras 125.000 personas a consecuencia de las torturas o por inanición. Algunos historiadores han calculado que en todo el tiempo en que estuvo vigente la Inquisición fueron quemadas en la hoguera más de 31.000 personas [6], aunque Simon Whitechapel sostiene que solo durante el mandato de Torquemada los muertos violentamente fueron más de 100.000 [7]. Otro historiador ha defendido que la Inquisición quemó en la hoguera «a cerca de 200.000 personas (...) en treinta y seis años» [8]. Sin embargo, David Hunt afirma que, en total, la Inquisición condenó a más de tres millones de personas, «aproximadamente 300.000 de las cuales fueron quemadas en la hoguera» [9].

Aunque las diferencias en el cálculo de las víctimas son enormes, todos están de acuerdo en que la Inquisición fue un baño de sangre. Y tal vez nada ha emponzoñado más las actitudes con respecto a la Iglesia Católica. Todavía recientemente, en 2003, Simon Whitechapel empezó su libro sobre las «atrocidades» de la Inquisición con estas palabras: «Me gustaría dejar clara una cosa desde el principio: personalmente, siento desprecio por la Iglesia Católica» [10].

¡Ya está bien!

El informe estándar sobre la Inquisición española es en buena medida una sarta de mentiras, inventadas y difundidas por propagandistas ingleses y holandeses en el siglo XVI, coincidiendo con las guerras que estas dos naciones sostuvieron con España, y repetidas desde entonces por historiadores maliciosos o mal informados interesados en confirmar «una imagen de España como nación de fanáticos intolerantes» [11] . No olvidemos que «Montanus» fue el seudónimo de un monje renegado español que se hizo luterano y huyó a los Países Bajos, donde escribió el libro ya mencionado anteriormente en este capítulo. Como observó el insigne Edward Peters, «parcialmente, la apelación de Montanus descansa en la base de exactitud y rigor sobre la cual él construyó una descripción, por otra parte sumamente desorientadora, de la Inquisición con destino a una audiencia preparada para creer lo peor (...) Para Montanus, todas las víctimas de la Inquisición son inocentes, todos los funcionarios de la Inquisición son sobornables y falsos, todos los pasos del procedimiento representan una violación de la ley natural y racional» [12] .

No debería sorprendernos demasiado que tales mentiras triunfaran en la época en que las guerras de religión sacudieron Europa. Y desde luego, no existe excusa para aquellos irresponsables «estudiosos» contemporáneos que continúan dando su apoyo a semejantes declaraciones sin haberse enterado del extraordinario cúmulo de investigaciones sobre la Inquisición que se han producido en la pasada generación. Por increíble que pueda parecer, los nuevos historiadores de la Inquisición han descubierto que, al contrario de lo que sucedía en los tribunales laicos de toda Europa, la Inquisición española fue una fuerza coherente en favor de la justicia, la moderación, el buen hacer de los jueces y la ilustración [13] .

Los historiadores revisionistas (véase Recuadro 6.1) basan sus puntos de vista discordantes en el hecho de haber podido acceder a todos los archivos de las Inquisiciones de Aragón y de Castilla, que juntas constituyeron la Inquisición española. Esto les ha permitido leer los cuidadosos informes de cada uno de los 44.674 casos investigados por estas dos Inquisiciones entre los años 1540 y 1700. En el momento de ser puestos por escrito, estos informes fueron secretos, por lo que no hay razón alguna para que los funcionarios hayan tergiversado las actas reales de los procesos. Estos casos constituyen una mina de oro de detallada información histórica, pero, además, los historiadores los han introducido en una base de datos para facilitar su análisis estadístico [14]. Y, por otra parte, estos mismos historiadores han completado su trabajo llevando a cabo un enorme cúmulo de investigación de carácter más tradicional, escudriñando diarios, cartas, decretos y otros documentos antiguos. Los resultados son sólidamente incontestables. En lo que queda del capítulo ofreceré una síntesis de los principales descubrimientos.

Muertes

La expresión «auto de fe» no significa ejecución, y mucho menos quema en la hoguera, pero sería más exacto decir «acto de fe». Los Inquisidores se preocuparon mucho más de que los acusados se arrepintiesen que de condenarlos, y, por tanto, un *auto de fe* consistía en que personas condenadas por diversos pecados se presentaban en la plaza de una ciudad, reconocían públicamente su culpa y de esa manera se reconciliaban con la Iglesia. El auto de fe solo en muy raras ocasiones terminó con la entrega del acusado a la autoridad civil para que esta lo ejecutase (la Inquisición nunca llevó a cabo

por sí misma una ejecución). Aun así, los autos de fe no fueron frecuentes. En la ciudad de Toledo, entre 1575 y 1610 solo se celebraron doce autos de fe, «en los que se presentaron 386 acusados» [15] . Evidentemente, los relatos que hablan de quemas masivas semanales por toda España son fantasías malintencionadas. De ahí que nos preguntemos, ¿cuántos murieron en realidad?

Respecto a los primeros cincuenta años de actividad de la Inquisición, estamos mal informados de sus iniciativas, pero los historiadores están ahora de acuerdo en que se trata de la época más sangrienta de la historia del tribunal y en que el número de los ejecutados podría haber llegado tal vez a 1.500 personas; es decir, aproximadamente treinta cada año [16] . Por lo que se refiere al periodo del que estamos bien informados, de los 44.674 acusados solo 826 fueron ejecutados, lo que representa el 1,8 por ciento de los llevados a juicio [17] . En total, pues, durante todo el periodo que va de 1480 a 1700, la Inquisición únicamente dictó unas diez sentencias de muerte *por año* en toda España, un porcentaje pequeño si lo comparamos con los muchos miles de luteranos, lolardos y católicos (aparte de dos de sus esposas) que Enrique VIII de Inglaterra tiene fama de haber escaldado, quemado, decapitado o ahorcado [18] . Después, durante el siglo siguiente (1530-1630), el promedio de ahorcados en Inglaterra fue de 750 al año, en muchos casos por latrocinios menores [19] . Por el contrario, los sentenciados a muerte por la Inquisición española fueron pocos y generalmente se trató de reincidentes que no quisieron arrepentirse.

Tortura

En la cultura popular, el término «Inquisición» es poco menos que sinónimo de tortura. John Dowling (1808-1878) lo explicó así: «De todos los inventos atribuibles a la barbarie papista, la Santa Inquisición es la obra maestra (...) Al mismo Satanás le fue imposible concebir un artilugio más horrible de tortura y sangre» [20] . Por eso, como ya he indicado anteriormente, muchos han dado por sentado que en las prisiones y las cámaras de tortura de la Inquisición murieron muchos más pobres hombres que los que sobrevivieron lo suficiente como para ser llevados a la hoguera.

¡Esta puede ser la mayor mentira de todas!

Todos los tribunales de Europa utilizaron la tortura, pero la Inquisición lo hizo en una medida *mucho menor* que otros tribunales. En primer lugar, porque la legislación eclesiástica limitaba la tortura a una sesión que no durase más de quince minutos, y no podía ponerse en peligro ni la vida del reo, ni siquiera alguno de sus miembros. ¡Tampoco podía derramarse sangre! [21] Existen, naturalmente, técnicas muy dolorosas susceptibles de ser aplicadas sin infringir estas normas. Pero, aun así, la tortura se utilizó raramente, tal vez porque los «los mismos inquisidores eran escépticos de la eficacia y la validez de la tortura como método para determinar la culpabilidad» [22] . Si se utilizaba la tortura, su aplicación progresiva era cuidadosamente registrada por un funcionario, y este material entró a formar parte del informe global de cada caso [23] . Basándose en estos datos, Thomas Madden ha calculado que los inquisidores solo recurrieron a la tortura en aproximadamente el 2 por ciento de todos los casos que pasaron por su tribunal [24] . Es más, muchos estudiosos están de acuerdo en que las cárceles de la Inquisición fueron con mucho las más confortables y humanas de Europa. En la documentación se han constatado casos curiosos de

«criminales que en España decidían blasfemar a propósito para que los trasladasen a cárceles de la Inquisición» [25] .

Así están las cosas. Contrariamente a lo que dice la leyenda negra, la Inquisición hizo escaso uso de la hoguera, raramente torturó a un acusado, y mantuvo las prisiones inusualmente limpias. Pero, ¿qué decir de sus procedimientos? En lo que queda de capítulo analizaré el funcionamiento de la Inquisición, repasando los principales tipos de presuntos crímenes que caían bajo la competencia de sus tribunales.

Brujería

Entre las estadísticas históricas, tal vez ningunas hayan sido tan ofensivamente infladas como las que se refieren al número de personas ejecutadas como brujas entre aproximadamente los años 1450 y 1700, época en que la brujería estuvo de moda en Europa. Algunos escritores han fijado la cuota final de muertes en nueve millones de personas, estableciendo comparaciones con el Holocausto [26] . Y aunque se reconoce que los protestantes quemaron también a muchas brujas, algunos historiadores han destacado el liderazgo que ejerció la Inquisición [27] . Varios autores han responsabilizado de todo este asunto a los efectos nefastos del celibato, que habría animado a los sacerdotes a desatar «una furiosa campaña de venganza y aniquilación» contra las mujeres [28] . Finalmente, una opinión ampliamente compartida es que las cazas de brujas finalizaron cuando la llamada Edad Oscura de extremismo religioso se vio superada por la supuesta Ilustración [29] .

¡Solemnes tonterías!

Recordemos que las cazas de brujas alcanzaron su punto culminante *durante* la llamada Ilustración. Así, por ejemplo, en su famoso libro *Leviatán* (1651) Thomas Hobbes (1599-1679), ilustre filósofo inglés y representante de la Ilustración, escribió que «las brujas (...) son justamente castigadas» [30] . Otra figura importante de la Ilustración, Jean Bodin (*ca*. 1530-1596), que actuó como juez en varios juicios contra acusadas de brujería, defendió la idea de quemar a las culpables a fuego lo más lento posible [31] . De hecho, muchos de los científicos destacados del siglo XVII, entre los que se incluye Robert Boyle, defendieron las cazas de brujas [32] .

Por lo que se refiere al número de muertes, estos últimos años investigadores competentes han recogido pruebas suficientes, nación por nación, para afirmar que los totales de muertes generalmente «aceptados» son absolutamente fantásticos. Por ejemplo, se ha supuesto durante mucho tiempo que entre 1600 y 1680 en Inglaterra «fueron quemadas aproximadamente cuarenta y dos mil brujas» [33] , pero la cantidad más fiable resulta ser en realidad inferior a mil víctimas durante tres siglos [34] . De manera parecida, el cálculo del número final de muertes no sería de nueve millones, sino de aproximadamente sesenta mil [35] . Aunque se trata sin duda de una suma total trágica, hay que reconocer que solo un puñado de estas víctimas fueron sentenciadas a muerte por la Inquisición española; tan pocas que el eminente historiador William Monter se atrevió a titular un capítulo de su estudio estadístico de la Inquisición de la siguiente manera: «Brujería: El delito olvidado» [36] . El título en cuestión respondía a los datos que indicaban que entre 1540-1640, justamente el siglo en que la caza de brujas alcanzó su cota más alta en la mayor parte de Europa, la Inquisición de Aragón (una de las dos Inquisiciones que funcionaban en España) solo ejecutó a doce personas por «superstición y brujería» [37] . Esto tendría que haber sido reconocido

hace ya tiempo. Incluso un historiador tan descaradamente anticatólico como Henry C. Lea (1825-1909) estuvo de acuerdo en que la caza de brujas «se había llevado a cabo de forma comparativamente inocua» en España, y que esto «se había debido a la sabiduría y firmeza de la Inquisición» [38]. Analicemos esta sabiduría y firmeza con detalle.

Para empezar, es importante reconocer qué acciones eran merecedoras de la inculpación de brujería, puesto que evidentemente tales acusaciones no podían referirse a simples casos de histeria infundada; realmente muchas personas «hacían algo» de lo que eran inculpadas. Y lo que hacían era practicar la magia. Como era de esperar en una época en que el conocimiento médico era muy deficiente, la magia médica abundó en Europa, y con ella abundaron también las tentativas mágicas para influir en el tiempo, las cosechas, el amor, la riqueza y otros asuntos humanos. La distinción crítica fue entre magia eclesiástica y magia no eclesiástica.

La magia eclesiástica fue muy abundante: se multiplicaron los lugares sagrados –como pozos, fuentes, cuevas y santuarios– en los que los suplicantes solían buscar todo tipo de milagros y bendiciones. Además, los sacerdotes disponían de un amplio surtido de hechizos, oraciones y ritos de los que echaban mano para abordar las más variadas preocupaciones humanas, especialmente con el fin de curar la enfermedad: así, por ejemplo, muchos sacerdotes se especializaban en practicar exorcismos. En paralelo con este complejo sistema de magia eclesiástica surgió una amplia cultura de magia popular o tradicional, parte sustancial de la cual estuvo dedicada también a tratar problemas médicos. Parcialmente, esta magia se remontaba a tiempos precristianos, y otra parte considerable de la misma era una adaptación un tanto confusa de la magia eclesiástica. Esta magia no eclesiástica fue ejercida por practicantes locales, designados a veces en las fuentes como «los sabios». A menudo, estos practicantes desempeñaron

también funciones no mágicas, como en el caso de algunas comadronas que combinaban sus habilidades prácticas con hechizos mágicos para los partos. Habría que mencionar aquí que a veces los sacerdotes se vieron implicados en «corrupciones» de magia eclesiástica, como en el caso del párroco de una aldea que bautizaba las monedas con los santos óleos con la esperanza de que las monedas así bautizadas serían recuperadas tan pronto como fuesen gastadas [39], y de los sacerdotes que bautizaban diversos objetos, como imanes, con la esperanza de crear pociones de amor, a pesar de que las pociones amorosas estaban claramente condenadas por la Iglesia [40]. En cualquier caso, aunque fuesen llevadas a cabo por sacerdotes, las autoridades religiosas calificaron estas actividades de magia no eclesiástica.

Todas las iniciativas mágicas parecen ser eficaces –alguna vez–. Así, algunos pacientes que acudían a su sacerdote local se curaban. Pero lo mismo le sucedía a quien acudía a su «sabio» local. Esto planteó una seria cuestión teológica, y los intentos de encontrarle una explicación lógica desembocaron en tragedia. La cuestión fue la siguiente: si la magia eclesiástica actúa porque Dios le otorga ese poder, ¿por qué la magia no eclesiástica actúa también? Seguramente, estos poderes no proceden de Dios. La conclusión parecía obvia: ¡la magia no eclesiástica actúa porque Satanás le otorga ese poder! De ahí que practicar la magia no eclesiástica consistiese en invocar a Satanás y sus demonios. Esta es la definición de brujería [41].

Los esfuerzos por sacar a la luz y suprimir el mal en forma de magia no eclesiástica pronto dieron lugar a escenas de pánico público en muchas partes de Europa. Se difundieron rápidamente todo tipo de relatos y miedos sensacionalistas y, especialmente en lugares donde el gobierno era débil, masas y autoridades locales se dejaron arrastrar por la moda de la brujería. Las mismas ciudades y poblaciones situadas a lo largo del Rin donde en

siglos anteriores se habían repetido los ataques violentos contra los judíos (capítulo 1) se convirtieron en semilleros de la moda de la brujería [42] . Estos mismos miedos e impulsos se manifestaron también entre la población española, pero la Inquisición los controló eficazmente.

Una razón que permitió que la Inquisición evitase la difusión de la brujería en España fue que, cuando se produjeron los primeros casos que implicaban el recurso a la magia no eclesiástica, los inquisidores prestaron mucha atención a las confesiones de los acusados. Y lo que constataron fue que los practicantes de la magia no tenían intención alguna de invocar los poderes satánicos. De hecho, ¡muchos pensaban que lo que ellos utilizaban era la magia eclesiástica! Esto se debió a que las prácticas y procedimientos implicados eran muy parecidos a los autorizados por el mismo clero: recitar fragmentos de textos de la liturgia, invocar a los santos, rociar con agua bendita tomada de una iglesia local una zona dolorida, y hacer repetidamente la señal de la cruz. El resultado fue que los acusados parecieron sorprenderse sinceramente al enterarse de que lo que ellos habían estado haciendo era algo incorrecto.

De hecho, la principal razón por la que estas prácticas no fueron catalogadas como magia eclesiástica fue que los acusados no eran personas ordenadas, y por tanto no estaban autorizadas para realizar tales actividades. Por lo tanto, si la magia era eficaz, no era porque en ella interviniese Dios. Es decir, los Inquisidores españoles estaban de acuerdo con sus colegas del resto de Europa al atribuir los efectos de la magia no eclesiástica a la intervención de Satanás. Sin embargo, por haber escuchado a los acusados con cierta simpatía, a los Inquisidores españoles se les ocurrió que había que distinguir netamente «entre invocación implícita y explícita de los demonios» [43] . De esta manera, dedujeron que la mayoría de los acusados de utilizar la magia no eclesiástica (incluidos los sacerdotes) eran sinceros católicos que no

pretendían perjudicar a nadie y no habían sido conscientes de haber invocado a los demonios. Aunque tampoco estaba permitido invocar implícitamente a los demonios, era un pecado que podría perdonarse de la manera acostumbrada, es decir, por medio de la confesión y absolución del sacerdote. De ahí que la Inquisición española apenas condenase a algunas brujas a morir en la hoguera, y las que sufrieron este castigo habían sido condenadas tres o cuatro veces.

Y lo que todavía fue más importante, la Inquisición utilizó su poder e influencia para suprimir las cazas de brujas promovidas por el populacho o por las autoridades civiles. Un ejemplo ocurrió en Barcelona en 1549, justamente cuando en otras partes de Europa tuvieron lugar las más feroces cazas de brujas. Funcionarios locales acusaron a siete mujeres de practicar la brujería, y el representante de la rama local de la Inquisición aprobó que las siete fueran quemadas. Los miembros de la Suprema (nombre del consejo rector de la Inquisición) se horrorizaron de que tal cosa pudiera suceder y enviaron al Inquisidor Francisco Vaca para que investigase el asunto. A su llegada, despidió al representante local de la Inquisición y ordenó la inmediata puesta en libertad de dos de las mujeres que seguían retenidas y condenadas a muerte. Tras ulterior investigación, desestimó todas las acusaciones pendientes y obligó a que se devolvieran las propiedades confiscadas a las familias de las víctimas. En su informe, Vaca desestimó la acusación de brujería como «ridícula» y escribió: «Una de las más comprometedoras acusaciones de persecución de brujas de que se tenga memoria» **[44]** . Sus colegas, los integrantes del Consejo de la Suprema, estuvieron de acuerdo con él y a partir de entonces se mostraron especialmente duros con quienes *llevasen a cabo* cazas de brujas no autorizadas, haciendo que varios de ellos fuesen ejecutados y condenando a otros servir durante muchos años en galeras **[45]** .

A pesar de todo, en 1610 seis mujeres fueron quemadas en la hoguera como brujas en Logroño por orden de funcionarios locales. Cuando se conoció la noticia, la Suprema envió al lugar de los hechos a Alonso de Salazar y Frías, quien se pasó más de un año entrevistando a los habitantes de la ciudad e invitándoles a repudiar sus errores (la mayoría de ellos relacionados con la superstición y la magia). Al concluir su misión, Salazar informó que había reconciliado con la Iglesia a 1.802 personas. También hizo constar los resultados negativos de su investigación sobre la brujería: «No he encontrado la más ligera prueba de que realmente se haya producido un solo acto de brujería» **[46]** . Salazar sugería a continuación que deberían hacerse esfuerzos para evitar discusiones y agitaciones públicas que tuvieran que ver con dicho tema; especialmente, debería evitarse la predicación de sermones sobre la brujería, porque él había comprobado «que no existían ni brujas ni embrujados hasta que se habló y se escribió de esos temas» **[47]** .

El informe de Salazar circuló ampliamente entre los eclesiásticos de toda Europa. Otros clérigos católicos, entre ellos el jesuita Friedrich von Spee, se unieron enseguida para denunciar las cazas de brujas, y fue su influencia, y especialmente sus esfuerzos por rebatir las pruebas obtenidas gracias a la tortura, lo que consiguió poner fin a la quema de brujas en las zonas católicas, efecto que pronto se extendió también a las zonas protestantes. A algunos historiadores les gusta afirmar que el fin de la quema de brujas se produjo gracias a los ataques que esta práctica recibió de los defensores de la Ilustración, como Balthasar Bekker. Sin embargo, ninguno de estos ataques «ilustrados» contra la caza de brujas se escuchó en público hasta que, casi un siglo más tarde, los esfuerzos del clero católico habían desacreditado la moda de la brujería y por fin se podía hablar con plena seguridad de estas cosas **[48]** .

Herejía

La Inquisición española fue fundada para abordar la crisis social relacionada con los *conversos*, o convertidos, antiguos judíos y musulmanes que se habían hecho católicos. La historia al uso no representa adecuadamente a ninguno de los implicados. A los conversos, especialmente a aquellos que tenían antecedentes judíos, los describe como si en su inmensa mayoría hubiesen simulado hacerse cristianos, pero continuasen viviendo como «criptojudíos». Según esa misma historia, la Inquisición estaba brutalmente decidida a desenmascarar a todos estos farsantes y a quemarlos como herejes. La verdad es que casi todos los conversos judíos y la mayoría de los musulmanes habían abrazado sinceramente la nueva fe, y la Inquisición fue fundada principalmente para evitar y superar los estallidos crónicos de violencia popular incontrolada contra ellos con un proceso justo, y además para descubrir a los falsos conversos. Poco después de que la Inquisición hubiese empezado a actuar, la Reforma de Lutero, a la que enseguida se unieron otros movimientos protestantes, vino a convulsionar la conciencia religiosa de Europa. Aunque la corona española fue incondicionalmente católica, en España surgió un pequeño movimiento luterano clandestino (en el que a menudo tomaron parte sacerdotes y monjes), y la Inquisición trató de reprimirlo.

Marranos

Durante más de un milenio, en España vivieron más judíos que en «todos los países juntos de la Europa medieval» [49]. En España fue posible el renacimiento de la lengua hebrea con la creación de una gramática propia: los judíos de la diáspora habían perdido tan a fondo la capacidad de leer y escribir el hebreo que sus Escrituras tuvieron que ser traducidas al griego

varios siglos antes del nacimiento de Jesús. Pero en España, desde comienzos del siglo X, se produjo un repentino florecimiento de la poesía hebrea y de otros géneros literarios [50] . Además, el centro de este renacimiento hebreo estuvo en las zonas cristianas de España, y cuando las fuerzas cristianas empujaron más al sur a los musulmanes, los judíos continuaron emigrando hacia el norte. Cuando las minorías judías han podido disfrutar de relaciones amistosas con su entorno social, a menudo se ha producido un número importante de conversiones [51] , y esto es lo que sucedió en España. En el siglo XIV se inició una ola de conversiones de judíos al cristianismo, y decenas de miles de ellos aceptaron bautizarse y empezaron a ser conocidos como «conversos» [52] . Esto causó un inmenso malestar en la comunidad judía española, hasta el punto de que Maimónides propuso apedrear a los conversos como idólatras. Y lo peor fue que, dando por sentado los líderes judíos españoles que ningún correligionario suyo abandonaría voluntariamente su fe, concluyeron que de alguna manera estas conversiones tenían que haber sido forzadas y poco sinceras. Este falso supuesto se mantuvo vigente durante mucho tiempo y logró corromper los informes históricos para siempre [53] . De hecho, estas conversiones fueron tan sinceras que muy pronto un alto número de los dirigentes cristianos españoles, entre ellos algunos obispos y cardenales, eran procedentes de familias de conversos. Así, en 1391 el rabino principal de Burgos decidió recibir el bautismo con toda su familia y, finalmente, fue nombrado obispo de su ciudad [54] . El gran número de convertidos judíos y por otra parte su relevancia (el rey Fernando tuvo una abuela conversa) [55] dificultaron la asimilación y desembocaron en rivalidades entre los cristianos «viejos» y los «nuevos», rivalidades que finalmente dieron lugar a conflictos armados entre unos y otros. No debería sorprendernos el hecho de que fueran los cristianos «viejos» los que tendieron a acusar a los «nuevos» de ser hipócritas

«criptojudíos», y con excesiva frecuencia algunos judíos españoles estuvieron dispuestos a corroborar tales acusaciones. Semejante actitud resultó al final equivocada, porque la hostilidad hacia los conversos siguió ganando terreno y terminó generando ataques contra los judíos por parte de los cristianos «viejos».

La Inquisición recibió el encargo de poner orden en este lío. Los Inquisidores consiguieron poner fin a gran parte del descontrol y de los desórdenes sociales, pero fueron incapaces de forjar una paz duradera, y la consecuencia trágica de esta incapacidad fue el edicto de 1492, que ordenó que los judíos que todavía permanecían en España tenían que escoger entre convertirse al cristianismo o abandonar el país. De todos modos, la Inquisición acabó finalmente con los conflictos sobre los «criptojudíos». Y lo consiguió en buena medida al no ser capaz de descubrir a muchos culpables. Aunque pasaron por los tribunales muchos casos, el número total de procesados se quedó muy por debajo de lo que cabría esperar, dada la extensa y airada literatura sobre el tema, que a menudo parece sugerir que la mayoría de los conversos fueron llevados a rastras ante los inquisidores. Los datos relativos a la Inquisición de Aragón (1540-1640) –una de las dos divisiones de la Inquisición española, y la única para la que las ejecuciones están clasificadas según el tipo de delito– muestran que solo 942 –es decir, el 3,6%– de todos los casos juzgados implicaban acusaciones de ser *marrano*, muy por debajo del número de los juzgados por ser *moriscos* (musulmanes) o *luteranos* (protestantes). Algunos de estos pretendidos marranos fueron exonerados. Y no solo eso, sino que solo 16 de los 942 acusados (1,7%) fueron ejecutados [56] . Así, pues, basta de afirmaciones como la de Cecil Roth (1899-1970), que escribió que los marranos «suministraron un número desproporcionadamente grande (...) de aquellos condenados a muerte» [57] .

Moriscos

El término «morisco» se utilizó en español para referirse al musulmán que había optado por convertirse falsamente al cristianismo y quedarse en España una vez finalizada la reconquista de la península ibérica por parte de los reinos cristianos. Los moriscos representaron una amenaza mucho más seria que la de los judíos o los convertidos del judaísmo. Eran mucho más numerosos, estaban asentados en determinadas zonas geográficas en las que a menudo constituían la mayoría de la población, hablaban su propia lengua, y sus conversiones fueron a menudo forzadas. De hecho, los moriscos organizaron varias sublevaciones sangrientas [58] . A pesar de todo, muchos historiadores judíos han afirmado que los moriscos fueron tratados con mucha mayor indulgencia que los marranos por la Inquisición: «Fueron condenados muchos menos moriscos que judíos conversos [criptojudíos]» [59] . ¡Falso! La Inquisición de Aragón procesó a 7.472 individuos acusados de ser moriscos, lo que representa un 29% de todos los casos juzgados. De ellos, 181 fueron ejecutados; es decir, un 2,4%, que fue ligeramente más alta que la tasa correspondiente a los marranos.

Luteranos

Las diversas reformas protestantes tuvieron escaso éxito en España. Ello se debió en gran parte al hecho de que en España las tentativas anteriores de reformar la Iglesia habían tenido un éxito extraordinario. El célebre historiador de Yale, Roland Bainton, lo expresó así: «España emprendió la reforma católica antes incluso de que la hubieran empezado los protestantes» [60] . El resultado fue un notable incremento del apoyo popular a la Iglesia y la ausencia del descontento generalizado que en otros lugares había sido favorable al luteranismo y al calvinismo. De hecho, la mayoría de

los que abrazaron el protestantismo, o simplemente se interesaron por él (conocidos en España como «luteranos»), parecen haber sido clérigos. En cualquier caso, en Aragón 2.284 individuos fueron llevados ante el tribunal de la Inquisición acusados de ser luteranos, equivalente al 8,8% de todos los encausados. De ellos, 122 fueron ejecutados, o sea, el 5,3%, lo cual representa una tasa que es más del doble que la de los acusados por ser moriscos.

Mientras en España estuvo vigente la Inquisición, en todas las naciones europeas se persiguió a las minorías religiosas y a los disidentes [61]. Los ingleses, además de perseguir a lolardos y luteranos, buscaron con especial ahínco a los sacerdotes católicos que vivían en la clandestinidad y ejecutaron a los que encontraron. Los franceses asesinaron a miles de hugonotes, y también los calvinistas holandeses ahorcaron a sacerdotes. Los anabaptistas fueron hostigados tanto en las zonas de mayoría católica como en las de mayoría luterana de Alemania, mientras que, en Ginebra, Calvino persiguió a anabaptistas y católicos. Sin embargo, de alguna manera el tratamiento que se ha dado a estas actividades ha sido «diferente» del otorgado a la persecución de los luteranos por parte de la Inquisición española.

Sexualidad

Los inquisidores consideraron que también los desórdenes sexuales entraban dentro de su competencia. En este terreno distinguieron cuatro categorías principales de delitos.

Solicitación. Este delito se daba cuando un sacerdote utilizaba el confesonario y sus poderes de dar o negar la absolución para tener relaciones

sexuales con una mujer. De los 44.674 casos que constan en la principal base de datos, 1.131 son de solicitación, y representan un 2,5% de todos los casos. Al sacerdote condenado por este delito le esperaba como mínimo una soberana paliza, y la subsiguiente vergüenza para toda su vida. Si se demostraba que los culpables contaban con una larga carrera de solicitaciones, se les condenaba a trabajos forzados de larga duración e incluso, en varios de los casos más notorios se procedió a la ejecución.

Bigamia. Probablemente estuvo bastante generalizada en una época en que el divorcio era casi inalcanzable, pero solo raramente se convirtió en escándalo público de suficiente entidad como para llamar la atención de la Inquisición (por tratarse de un sacrilegio). A pesar de todo, la principal base de datos incluye 2.645 casos de bigamia (es decir, el 5.9% del total). Además de la cancelación del segundo matrimonio, el castigo habitual solía implicar la pérdida del honor público y un periodo de alejamiento de la comunidad donde residían los condenados. Las mujeres constituían el 20% de los condenados por bigamia **[62]** .

Sodomía. Entendida en primer lugar como relación sexual practicada entre varones; también fueron juzgados algunos casos de homosexualidad femenina y otros que implicaban coito anal heterosexual (generalmente basados en acusaciones de alguna esposa). La sodomía no consta en las estadísticas basadas en los 44.674 casos, porque en 1509 la Suprema ordenó que «no se tomasen medidas contra los homosexuales, a no ser en los casos que implicasen herejía» **[63]** (es decir, solo cuando quienes la practicaban afirmasen que la sodomía no era pecado). Por eso, a partir de entonces la Inquisición de Castilla, que era la que disfrutaba de una jurisdicción más amplia, «no volvió a ejercer jurisdicción sobre la sodomía» **[64]** , aunque la Inquisición de Aragón continuó haciéndolo. De todos modos, los datos

publicados sobre la sexualidad proceden exclusivamente de las ciudades de Barcelona, Valencia y Zaragoza (1560-1700). De los 1.829 casos de delitos sexuales en estas tres ciudades, las acusaciones de sodomía constituyen un 38% [65] . Por lo que se refiere a las ejecuciones, teniendo en cuenta únicamente los datos procedentes de la Inquisición de Aragón (1540-1640), las personas ejecutadas por haber practicado sodomía fueron 167, frente a las 12 que lo fueron por haber practicado «superstición y brujería», y las 122 por haberse declarado «protestantes» [66] .

Así y todo, la Inquisición se mostró más benigna con respecto a la sodomía (y la mayor parte de los delitos sexuales) que los tribunales seculares. La mayoría de los condenados por sodomía por la Inquisición fueron condenados a recibir una tanda de azotes o a pasar algún tiempo en galeras, e incluso muchas de las sentencias de muerte fueron conmutadas. Por el contrario, durante esta misma época, para los tribunales civiles de la mayor parte de Europa la homosexualidad era un delito capital [67] . Por ejemplo, a partir del siglo XII, en Francia e Italia los tribunales civiles enviaron a los «sodomitas» a la hoguera. En Inglaterra, Enrique VIII exigió al parlamento que aprobase una «ley contra la sodomía (*anti-buggery*)», y en 1533 se aprobó efectivamente una ley en virtud de la cual los sodomitas podían ser condenados a morir en la horca. En 1730, también Holanda consideró la sodomía un crimen capital. Sin embargo, en la práctica, la ciudadanía no se prestó de buena gana a acusar a alguien de sodomía, y los tribunales, tanto civiles como religiosos, tampoco pusieron mucho interés por llevar a los acusados a juicio.

Bestialidad. Fue la acusación de la que tuvieron que responder un 27% de los encausados por delitos sexuales en las tres ciudades antes citadas –Barcelona, Valencia y Zaragoza–, aunque a veces la bestialidad no fue tenida

en cuenta como un delito aparte, sino que fue incluida en la categoría de la sodomía. Se trata de un delito generalmente cometido por varones jóvenes y solteros, a menudo empleados como pastores de rebaños o vaqueros, aunque entre los condenados hubo también varias mujeres por haber mantenido relaciones sexuales con perros. La Inquisición «castigó casi de manera invariable y sin compasión» [68] la bestialidad. Pero también aquí, como en todos los otros casos que implicaban delitos sexuales, «los castigos impuestos a las mujeres fueron mucho más suaves que los utilizados para castigar la sexualidad masculina» [69] .

Quema de libros

Es verdad que la Inquisición ordenó la quema de algunos libros. Muchos de ellos contenían herejías teológicas –p.e., doctrinas luteranas–, pero entre los libros quemados hubo muy pocos –o tal vez ninguno– de carácter científico. Los españoles nunca incluyeron las obras de Galileo en su lista de libros prohibidos [70] . En particular, me llama poderosamente la atención el hecho de que, entre los libros que efectivamente ordenó quemar la Inquisición, la mayoría fueron los considerados pornográficos [71] . Por lo visto, aunque los primeros libros impresos fueron Biblias y libros de oración, los impresores no tardaron en descubrir la existencia de un activo –aunque clandestino– mercado de la literatura obscena [72] .

Conclusión

Los grandes mitos históricos difícilmente mueren, incluso cuando no existe oposición personal a una nueva comprensión de la realidad. Pero, en este caso, muchos escritores recientes continúan difundiendo los mitos tradicionales en torno a este «terror sagrado», y ello a pesar de que son plenamente conscientes de los nuevos descubrimientos de la investigación [73]. Y lo hacen porque están decididos a mostrar que la religión, y especialmente el cristianismo, es una espantosa maldición para la humanidad. Como explicó Helen Ellerbe, la Iglesia «ha dejado un legado (...) que fomenta el sexismo, el racismo, la intolerancia a las diferencias, y la profanación del entorno natural» [74]. De ahí que estos escritores, despreocupadamente, se desentiendan de las nuevas investigaciones por considerar que han sido escritas por «apologistas» [75], y continúen pensando como antes acerca de «los hombres vestidos de negro (...) [que] mataron a innumerables miles de hombres, mujeres y niños inocentes», como escribió Jonathan Kirsch en 2008.

---

[1] . MALTBY, 1971, 35.

[2] . PETERS, 1989, 133–34.

[3] . *The Columbia Encyclopedia*, 6ª ed., entrada «Inquisition».

[4] . DURANT, 1950, 784.

[5] . PARIS, 1961, 4.

[6] . LLORENTE, [1823] 1967.

[7] . WHITECHAPEL, 2002.

[8] . ROBERTSON, 1902, 290.

[9] . HUNT, 1994, 79.

[10] . WHITECHAPEL, 2002, 5.

[11] . RAWLINGS, 2006, 1.

[12] . PETERS, 1989, 134.

[13] . Contreras y Henningsen, 1986; Given, 1997; Haliczer, 1990; Henningsen, 1980; Henningsen y Tedeschi, 1986; Kamen, 1993, 1997; Levack, 1995; Monter, 1990; Rawlings, 2006.

[14] . Véase Henningsen y Tedeschi, 1986.

[15] . Rawlings, 2006, 37.

[16] . Monter, 1990.

[17] . Contreras y Henningsen, 1986.

[18] . Holinshed ([1587] 1965) afirma que Enrique VIII hizo ejecutar a 72.000 personas.

[19] . Gatrell, 1994, 7.

[20] . Dowling [1845] 2002, 16.

[21] . Kamen, 1997, 190; Madden, 2003, 30.

[22] . Rawlings, 2006, 33.

[23] . Peters, 1989, 93.

[24] . Madden, 2003, 30.

[25] . *Ibid*., 29.

[26] . Daly, 1978; Davies, 1996, 567; Dworkin, 1974; Hughes, 1952.

[27] . Burr, 1987, 1.

[28] . Trethowan, 1963, 343.

[29] . Burckhardt [1885] 1990; Lecky [1865] 1903.

[30] . Hobbes, [1651] 1956, 21.

[31] . Trevor-Roper, [1969] 2001, 112.

[32] . Briggs, 1998.

[33] . Hyslop, 1925, 4.

[34] . Ewen, 1929; Levack, 1995; Thomas, 1971.

[35] . Briggs, 1998; Katz, 1994; Levack, 1995.

[36] . Monter, 1990.

[37] . Véase Stark, 2003a, 258.

[38] . Lea, 1906–7, 4, 206.

[39] . Contreras y Henningsen, 1996, 103.

[40] . O'Neil, 1987, 11.

[41] . Para un tratamiento completo de estas materias, véase Stark, 2003a, capítulo 3.

[42] . *Ibid*.

[43] . O'Neil, 1987, 90.

[44] . Kamen, 1993, 238.

[45] . *Ibid*., 197.

[46] . *Ibid*., 274.

[47] . *Ibid*.

[48] . Robbins, 1959, 45.

[49] . Roth, 2002, xi.

[50] . Decter, 2007.

[51] . Stark, 2001, capítulo 4.

[52] . Gerber, 1994, 117.

[53] . P. e.: «En la mayoría de los casos se trató de conversiones forzadas», Netanyahu, 2001, xvi. Véase también Perez, 2005.

[54] . Perez, 2005, 10.

[55] . Roth, 2002, 320.

[56] . Calculado por el autor a partir de Contreras y Henningsen, 1986, y Monter, 1990.

[57] . Roth, [1964] 1996, 132.

[58] . Chejne, 1983.

[59] . Perez, 2005, 45.

[60] . Bainton [1952] 1985, 131.

[61] . Peters, 1989, 122.

[62] . Fernandez, 1997, 483.

[63] . Kamen, 1997, 268.

[64] . *Ibid*.

[65] . Fernandez, 1997, 483.

[66] . Stark, 2003a, 258.

[67] . Goodish, 1976.

[68] . Kamen, 1997, 268.

[69] . Fernandez, 1997, 494.

[70] . Kamen, 1997, 134.

[71] . Monter y Tedeschi, 1986.

[72] . Findlen, 1993; Hyde, 1964.

[73] . Ellerbe, 1995; Kirsch, 2008, MacCulloch, 2010.

[74] . Ellerbe, 1995, 1.

[75] . Kirsch, 2008.

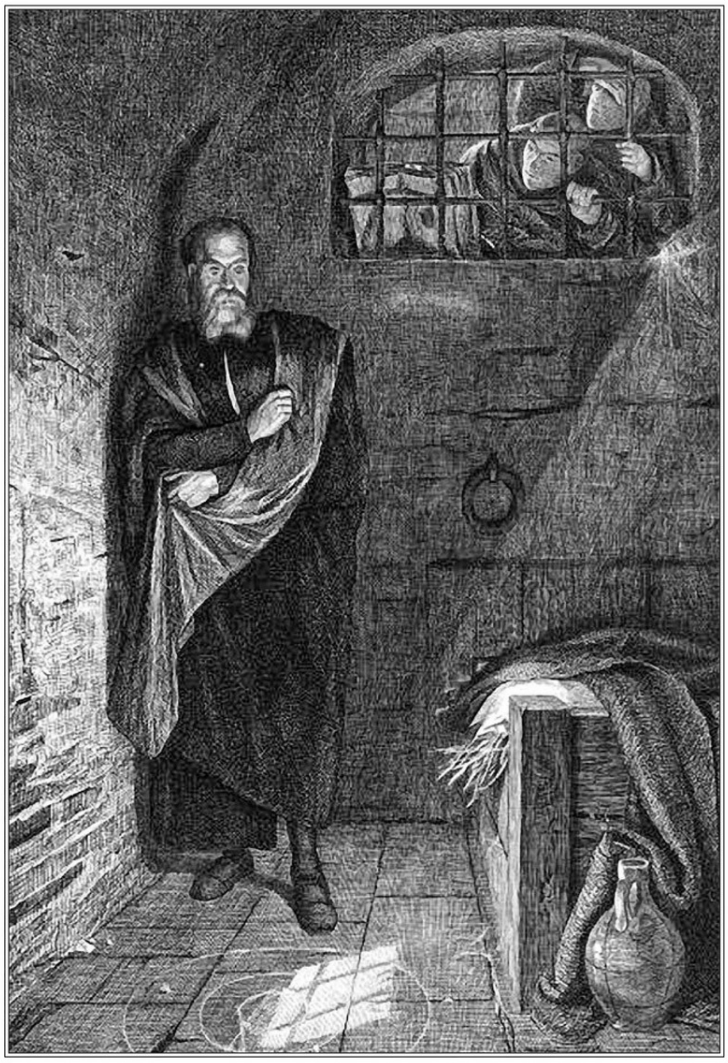
Recuadro 6.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. El lector encontrará las obras de cada uno de ellos en la bibliografía final del libro.

Carlo Ginzburg hijo de padre judío asesinado por la Gestapo en 1943 por publicar un periódico clandestino en Turín, Italia. Ginzburg se doctoró en historia en la Universidad de Pisa en 1961 y posteriormente se incorporó a la facultad de la Universidad de Bolonia. En 1988 se trasladó a la Universidad de California, Los Ángeles, y en 2006 volvió a la Universidad de Pisa.

Henry Kamen es un historiador británico, nacido en Rangoon y doctorado en Oxford. En 1984 aceptó la invitación de la Universidad de Wisconsin y en 1992 fue elegido miembro de la Royal Historical Society. En 1993 se desplazó a la Universidad de Barcelona para poder estudiar los archivos de la Inquisición. En 1997 contribuyó decisivamente a aclarar las cosas con su obra *La Inquisición Española. Una revisión histórica*.

E. William Monter obtuvo el doctorado en la Universidad de Princeton y a continuación enseñó historia en la Northwestern University. Antes de destacar por su trabajo de análisis de los archivos de la Inquisición, Monter se dio a conocer internacionalmente por sus importantes estudios sobre la historia de la brujería en Europa. Por este motivo fue elegido miembro del Institute for Advanced Studies de Princeton, honor reservado principalmente a destacados científicos del campo de la física.

John Tedeschi es un historiador norteamericano que durante muchos años se preocupó de cuidar los libros raros y las colecciones especiales en la Universidad de Wisconsin. Además de algunas obras importantes sobre la Inquisición basadas en los archivos, ha escrito diversos estudios sobre la Reforma y, en colaboración con su esposa Anne, ha traducido importantes obras del italiano.



El mito de la supresión de la ciencia por parte de la Iglesia. Este dibujo es una de las muchas ilustraciones y pinturas que representan al valiente genio científico Galileo Galilei encarcelado, tras haber sido condenado por el papa por escribir que la Tierra gira alrededor del Sol. Galileo no pasó ni un solo día en prisión **[*8]** .

7.
Herejías científicas

EN 1829 el papa León XII prohibió vacunarse contra la viruela alegando que «la viruela es un juicio de Dios» [1] . Lo hizo porque «era un despiadado fanático, que se proponía eliminar todos los adelantos y mejoras de los tiempos modernos y obligar a la sociedad a volver al gobierno, las costumbres y las ideas de los tiempos medievales. En su insensata furia contra el progreso prohibió la vacuna contra la viruela» [2] . Naturalmente, al atacar la mencionada vacuna, el papa León se había limitado a ser consecuente con los muchos siglos durante los cuales la Iglesia se había opuesto a la ciencia y había perseguido a los científicos: rechazando el descubrimiento de Copérnico de que la Tierra gira alrededor del Sol y condenando a Galileo a «lamentar (...) en silencio sus días en las cárceles de la Inquisición», como dijo Voltaire [3] . Es de todos sabido que los creadores de la «gran revolución» fueron hombres de la Ilustración, que personalmente se habían liberado de las anteojeras del catolicismo. Es también de sobra conocido que el pensamiento realmente científico fue posible sobre todo porque la Reforma protestante había liberado Inglaterra y muchas otras partes del continente de las «manos muertas de la Iglesia Católica» [4] .

Sin embargo, ¡el papa León nunca dijo nada por el estilo! No puso objeción a la citada vacuna, y la Iglesia promovió activamente la vacunación desde el principio. La historia de su oposición a esta práctica médica fue tan

falsa como tantos otros ataques aparentemente acreditados lanzados contra la Iglesia. Por otra parte, los grandes logros científicos de los siglos XVII y XVIII no fueron hechos a pesar de la Iglesia, sino que representaron la culminación del progreso científico normal que se había venido produciendo durante varios siglos en las universidades fundadas, controladas y dotadas de personal por la Iglesia. En realidad, las figuras más destacadas de la «revolución científica» fueron personas excepcionalmente devotas y aproximadamente la mitad de ellos fueron católicos, e incluso muchos de ellos clérigos. Por lo que se refiere a Galileo, no pasó ni un solo día en prisión, y sus problemas no se debieron tanto a sus ideas científicas (la Inquisición española no prohibió nunca sus libros), sino a su doblez y arrogancia.

La búsqueda de conocimiento

La clave más básica que explica el auge de la civilización occidental ha sido la dedicación de muchas de sus mentes más brillantes a la búsqueda de conocimiento. No iluminación. No ilustración. No sabiduría. ¡Conocimiento! Y la base de este compromiso con el conocimiento fue el compromiso cristiano con la *teología*.

La teología ha sido durante mucho tiempo un saber desacreditado entre la mayoría de los intelectuales occidentales. En su opinión, es un término que expresa una forma anticuada de pensamiento religioso que implica irracionalidad y dogmatismo. De ahí que Ludwig Feuerbach (1804-1874) escribiera: «La tarea de la era moderna ha sido la de transformar la teología en antropología» [5] . Lo mismo hay que decir de *escolasticismo*. Según la mayoría de diccionarios, esta palabra significa «pedantería y dogmatismo», y

expresa la esterilidad de la erudición eclesiástica medieval. John Locke, conocido filósofo británico del siglo XVII, se refirió despectivamente a los escolásticos calificándolos de «los grandes acuñadores» de términos inútiles «para tapar su ignorancia» [6]. Más recientemente, Sir William Dampier (1867-1952) hablaba en nombre de la mayoría de los académicos convencionales cuando se lamentaba de que el pensamiento científico había estado «completamente ausente de la perspectiva mental predominante» de los escolásticos, que vivieron enredados en «una maraña de astrología, alquimia, magia y teosofía» y se mostraron absolutamente hostiles al experimentalismo [7]. ¡No es verdad! Los escolásticos fueron sabios sensibles que fundaron las grandes universidades de Europa y dieron los primeros pasos en la formulación y la enseñanza del método experimental; fueron ellos quienes pusieron en marcha la ciencia occidental.

Como tal, la teología tiene poco en común con la mayor parte del pensamiento religioso, en el sentido de que es una disciplina sofisticada y muy *racional*, que hunde sus raíces en el judaísmo y la filosofía griega y que solo en el cristianismo ha sido plenamente desarrollada. La búsqueda de conocimiento fue algo inherente a la teología, a medida que sus esfuerzos por comprender más plenamente a Dios se fueron extendiendo también a la creación de Dios, lo que dio origen a la asignatura académica conocida como *filosofía natural*, definida como el estudio de la naturaleza y de los fenómenos naturales. Durante la Edad Media, una larga cadena de brillantes filósofos naturales escolásticos hicieron avanzar el conocimiento occidental por caminos que condujeron directamente a la «revolución» copernicana y los extraordinarios logros científicos subsiguientes.

Teología y filosofía natural

Como ya señalé en el capítulo 4, la teología implica un *razonamiento formal acerca de Dios*. El énfasis se pone sobre todo en *descubrir* la naturaleza, las intenciones y las exigencias de Dios y en comprender cómo estas determinan la relación que existe entre los seres humanos y Dios. Los teólogos cristianos han dedicado siglos a razonar no solo acerca de la naturaleza de Dios, sino también acerca de lo que Dios ha querido decirnos realmente en diversos pasajes de las Escrituras. Y con el paso del tiempo, las interpretaciones se han «desarrollado» a menudo de manera bastante dramática y de múltiples formas. Por ejemplo, la Biblia no solo no condena la astrología, sino que el relato de los Magos que siguieron la estrella parece sugerir incluso que es válida. Sin embargo, en el siglo V san Agustín *argumentó* que la astrología era pecaminosa, porque creer que el destino de alguien está señalado de antemano por las estrellas está en contradicción con el don divino de la voluntad libre [8] . Esta interpretación no fue una simple amplificación de las Escrituras; es un ejemplo de cuidadoso razonamiento deductivo que desemboca en una *nueva doctrina*: de ahí que la Iglesia se decidiese entonces a prohibir la astrología. De manera parecida, como indiqué también en el capítulo 4, algunos teólogos cristianos medievales dedujeron que las doctrinas anteriores que legitimaban la esclavitud eran en realidad erróneas, porque la esclavitud contradecía de hecho la ley divina. Como demuestran estos ejemplos, mentes preclaras pudieron –y a menudo lo hicieron efectivamente– alterar de manera significativa o incluso echar por tierra determinadas doctrinas de la Iglesia, no solo basándose en nuevas revelaciones sino partiendo exclusivamente de un razonamiento persuasivo.

Como sugieren estos datos, teólogos cristianos de primera línea como san Agustín de Hipona (354-430) y santo Tomás de Aquino (1225-1274) no

fueron precisamente lo que hoy llamaríamos «construccionistas estrictos». Más bien, utilizaron la razón como el medio que les permitía comprender más a fondo las intenciones divinas. En el mismo sentido, Quinto Tertuliano enseñó en el siglo II: «La razón es cosa de Dios, en la medida en que no hay nada que Dios, hacedor de todo, no haya dotado, dispuesto, ordenado por medio de la razón, nada que Él no haya querido que sea tratado y comprendido por medio de la razón» **[9]** . De todos modos, quizás haya sido Clemente, un teólogo del siglo III del que apenas sabemos nada con certeza, quien proclamó de la manera más clara e influyente el estrecho nexo existente entre fe y razón:

> No penséis que decimos que estas cosas [doctrinas cristianas] hayan de ser recibidas únicamente por fe, sino que también han de ser afirmadas por la razón. Porque, a decir verdad, no es seguro obligarse uno mismo con estas cosas por la fe desnuda, sin la razón, puesto que sin duda la verdad no puede darse sin razón. Y por tanto quien haya aceptado estas cosas reforzado con la razón, nunca puede perderlas; mientras que quien las reciba sin pruebas, asintiendo a un simple enunciado de las mismas, ni puede conservarlas con seguridad, ni está seguro de que sean verdaderas; porque quien las recibe fácilmente, también fácilmente las cede. Pero, quien ha buscado el apoyo de la razón para las cosas que ha creído y recibido, como si estuviese ligado por las cadenas de la misma razón, nunca puede volverse atrás o separarse de las cosas que ha creído. Y, por tanto, cuanto más exigente se muestre uno exigiendo una razón para creer, tanto más firme será en lo que a la conservación de su fe se refiere **[10]** .

Tales puntos de vista empujaron a R. W. Southern (1912-2001) a afirmar que, si acaso, los teólogos escolásticos habían tendido «a hacer que el hombre pareciese más racional, la naturaleza humana más noble, la ordenación divina del universo más abierta a la investigación humana, y todo el conjunto formado por el hombre, la naturaleza y Dios más plenamente inteligible de lo que hoy podemos creer que sea verosímil (...) En cualquier caso, este cuerpo de pensamiento –considerado simplemente como un esfuerzo por comprender la estructura del universo y (...) por demostrar la

dignidad de la mente humana mostrando que es capaz de conocer todas las cosas– representa una de las más ambiciosas demostraciones de humanismo científico que jamás haya intentado el hombre» [11] .

Este compromiso con la búsqueda de conocimiento pone de manifiesto que el vínculo entre teología cristiana y filosofía natural fue extraordinariamente estrecho durante la época medieval. Es algo que destacó el prestigioso historiador Edward Grant: «Durante la Edad Media tardía, en el cristianismo occidental (...) casi todos los teólogos profesionales fueron también filósofos naturales. La misma estructura de la educación universitaria medieval hacía probable que la mayoría de teólogos tuvieran que enseñar al principio de sus carreras filosofía natural» [12] . En cambio, en el contexto del islam la filosofía natural fue una materia altamente controvertida, para ser «enseñada privadamente y sin llamar la atención», asumiendo cierto riesgo, y nunca fue enseñada por destacados pensadores religiosos musulmanes. Sin embargo, en «occidente la filosofía natural logró despertar el interés de individuos inteligentes que se consideraron libres para presentar sus opiniones públicamente sobre una serie de problemas que formaban la base de la disciplina» [13] . Sería difícil exagerar la importancia intelectual que ha tenido la unión de teología y filosofía natural, en virtud de la cual la búsqueda de conocimiento acerca del mundo natural terminó convirtiéndose en asunto central del «plan de estudios de grado de las universidades medievales» [14] , y, en definitiva, como veremos, ha conducido al auge de la ciencia occidental.

La invención de las universidades

Tal vez por deferencia a la corrección política de nuestros días, o quizás debido simplemente a la ignorancia, últimamente se han multiplicado los esfuerzos que tratan de situar las primeras universidades en China, India, o Persia. Naturalmente, desde tiempos muy antiguos y en muchos de los antiguos imperios existieron escuelas dedicadas a enseñar cultura religiosa, así como instituciones que acogieron a personas dedicadas a la contemplación y la meditación, como las hubo también en Occidente. Pero, de la misma manera que no hay teólogos en Oriente, ninguna de esas antiguas instituciones estuvo dedicada a la búsqueda de conocimiento. Más bien, como afirmara Charles Homer Haskins (1870-1937), prolífico investigador vinculado a la Universidad de Harvard, «las universidades, como las catedrales y los parlamentos, son un producto de la Edad Media»**15** **[15]** . Y más específicamente fueron un producto de la Iglesia medieval.

La palabra *universidad* es una versión abreviada de la expresión latina *universitas magistrorum et scholarium*, que podemos traducir como «comunidad de maestros y estudiantes». La mayoría de los centros que se convirtieron en universidades medievales habían sido durante mucho tiempo escuelas que impartían cultura religiosa, sostenidas por catedrales y monasterios, muchas de las cuales se remontan al siglo VI. Las primeras universidades se crearon específicamente con el fin de atender a necesidades que iban más allá de esa instrucción. Su misión exigía la dedicación exclusiva al «aprendizaje superior»: en otras palabras, a la búsqueda activa de conocimiento. Naturalmente, para alcanzar ese objetivo, las facultades no podían limitarse a recitar la sabiduría recibida. Más bien, los escolásticos que fundaron universidades valoraban la innovación. Resulta esclarecedora la descripción de Marcia L. Colish:

> Ellos [los maestros escolásticos] revisaron antiguas autoridades y opiniones de su tiempo, ofreciendo [su] análisis de las mismas y [sus] razones para rechazar unas

> opiniones y aceptar otras. En general, la metodología que ya estaba vigente a principios del siglo XII muestra la voluntad de los escolásticos, su buena disposición, a criticar los documentos básicos en sus ámbitos respectivos. No se limitaron a recibir y ampliar las tradiciones clásicas y cristianas, sino que descartaron algunas ideas de esas tradiciones por entender que habían sobrevivido a su utilidad. Además, reagruparon libremente las autoridades que en su opinión habían defendido posturas que esas mismas autoridades pudieran haber considerado extrañas e innovadoras. [Los comentarios] raramente eran ahora meras síntesis y explicaciones de los puntos de vista de sus autores. Los comentaristas escolásticos eran mucho más inclinados a discrepar del autor por ellos escogido o a aplicar en su obra ideas de escuelas emergentes de pensamiento o las opiniones de los propios escolásticos **[16]** .

Desde el principio tuvo una importancia crucial el hecho de que en las grandes universidades europeas predominase el empirismo. Si era posible plantear una reivindicación intelectual a los test observacionales, eso justamente era lo que había que hacer. En ningún otro campo se hizo público más plenamente el compromiso escolástico con el empirismo que en el estudio de la fisiología humana. Fueron los escolásticos –y no los griegos, ni los romanos, ni los musulmanes, ni los chinos– quienes basaron sus estudios en la *disección humana* **[17]** . De hecho, durante la época clásica, la «dignidad del cuerpo humano prohibió la disección» **[18]** , razón por la cual las obras greco-romanas de anatomía son tan deficientes. Los estudios de Aristóteles se basaron estrictamente en disecciones de animales, y esta limitación afectó también a los estudios de Celsio y Galeno. También en el islam estuvo prohibida la disección humana. Pero, con la fundación de las universidades cristianas se adoptó una nueva actitud con respecto a la disección. El supuesto de partida fue que lo que realmente era único en los seres humanos era su alma, no su cuerpo. Por tanto, las disecciones del cuerpo humano carecían de implicaciones teológicas. A esta razón, se añadieron otras dos justificaciones. La primera, de carácter forense: muchos asesinos no podían ser descubiertos porque los cuerpos de sus víctimas no eran sometidos a

rigurosos análisis *postmortem*. La segunda, de carácter médico: el adecuado conocimiento médico exigía observación directa de la anatomía humana.

Así, pues, en el siglo XIII, funcionarios locales (especialmente en las ciudades universitarias italianas) empezaron a autorizar análisis *postmortem* en aquellos casos en que la causa de la muerte era incierta. Más tarde, a finales del siglo, Mondino de Luzzi (1270-1326) escribió un manual sobre la disección, basado en el estudio que él mismo había realizado de dos cadáveres de mujeres **[19]** . Más tarde, aproximadamente hacia 1315, llevó a cabo una disección humana en presencia de un grupo de estudiantes y de profesores en la Universidad de Bolonia. A partir de entonces, la práctica de la disección humana se extendió rápidamente por las universidades italianas, recibiendo nuevo impulso de la calamidad de la Peste Negra. En España las disecciones públicas empezaron en 1391, y la primera que se realizó en Viena tuvo lugar en 1404 **[20]** . Y no es que se trate de casos raros, la disección se convirtió en práctica habitual de las clases de anatomía. La «introducción [de la disección humana] en el occidente latino, llevada a cabo sin serias objeciones por parte de la Iglesia, fue un acontecimiento decisivo» **[21]** .

Además, la popularidad de la disección humana puso de manifiesto la autonomía de las universidades medievales. Nathan Schachner (1895-1955) lo explicó con estas palabras:

> La universidad fue la querida, el hijo mimado del papado y del imperio, tanto del rey como de las corporaciones municipales. Los privilegios llovieron sobre las orgullosas universidades en una corriente ininterrumpida de oro; privilegios sin contrapartida alguna, entonces, antes, o después. Ni siquiera las sagradas jerarquías de la Iglesia gozaron totalmente de las exenciones del más pobre de los sabios mendicantes que podía reclamar la protección de una universidad. Las corporaciones municipales compitieron por tener el honor de acoger una de ellas dentro de sus muros; los reyes escribieron cartas de sirena para atraer a grupos descontentos de sabios de los dominios de sus rivales; algunos papas

intervinieron con lenguaje amenazador para obligar a los reyes a respetar la inviolabilidad de su institución favorita **[22]** .

No solo fueron autónomas las universidades, sino que en considerable medida también lo fueron sus claustros de profesores. Sorprende la inusitada frecuencia con que los estudiosos se desplazaron de una universidad a otra; esta movilidad se vio facilitada por el hecho de que toda la instrucción, en todas partes, se impartió en latín, eliminándose así las barreras que pudieran provenir del lenguaje. De hecho, hubo un tiempo en que, a pesar de la lentitud de los medios de transporte, todos los grandes sabios –diseminados por Europa, desde Polonia a Inglaterra– se conocían entre sí. Muchos se habían encontrado realmente, y todos compartían cantidad de conocidos mutuos. Entonces, como hoy, se hacía uno famoso y le llovían las invitaciones para unirse a otros claustros si destacaba por su capacidad de *innovación*. No se hacía famoso quien conocía al pie de la letra los escritos de Aristóteles, sino quien había encontrado errores en Aristóteles. Guillermo de Auvernia (1180-1249), profesor de teología de la Universidad de París, escribió al respecto: «No se os ocurra pensar que yo desee utilizar las palabras de Aristóteles por considerarlas dotadas de autoridad para probar las cosas que voy a deciros, porque sé que una prueba basada en una autoridad es exclusivamente dialéctica y únicamente puede producir fe, pero lo que yo me propongo, tanto en este tratado como siempre que puedo, es producir certeza basada en una demostración» **[23]** . Y mejor todavía era haber descubierto algo desconocido para el mundo clásico. Basta, por tanto, de ignorantes declaraciones según las cuales los escolásticos no habrían hecho otra cosa que recitar dogmas o debatir necias minucias teológicas.

La primera universidad se fundó en Bolonia, al norte de Italia, hacia el año 1088, justamente después de la invasión normanda de Inglaterra e inmediatamente antes de la primera cruzada. Tras ella vinieron las

universidades de París hacia el año 1150, Oxford en 1167, Palencia en 1208, y Cambridge en 1209, seguidas por otras veinticuatro antes de finalizar el siglo XIV: Montpellier, Siena, Toulouse, Orleans, Nápoles, Salamanca, Sevilla, Lisboa, Grenoble, Padua, Roma, Perusa, Pisa, Módena, Florencia, Praga, Cracovia, Viena, Heidelberg, Colonia, Ofen, Erfurt, Leipzig y Rostock. Durante el siglo XV se fundaron otras veintiocho universidades, entre ellas una situada tan al norte de Europa como la de Uppsala en Suecia (1477).

El camino hacia la «revolución» científica

De la misma manera que no hubo «Edad Oscura» –o Siglos Oscuros–, tampoco hubo «Revolución Científica». Este último concepto fue más bien un invento hecho a propósito para desacreditar a la Iglesia medieval, proclamando que la ciencia alcanzó su pleno florecimiento solo cuando la debilidad del cristianismo dejó de estar en condiciones de controlarla (y por tanto sin deber nada a los anteriores sabios escolásticos). Pero, como veremos enseguida, los grandes logros científicos de los siglos XVI y XVII fueron obra de un grupo de sabios notables por su piedad, que trabajaron en universidades cristianas y cuyos éxitos se asentaron cuidadosamente sobre el valioso legado de siglos de brillante investigación escolástica [24] .

Puesto que el comienzo de la llamada «revolución científica» se atribuye generalmente a Nicolás Copérnico (1473-1543), me parece oportuno examinar su obra y la de sus predecesores intelectuales para demostrar que la suya fue una carrera científica «normal».

De acuerdo con el relato al uso, Copérnico fue un oscuro canónigo católico en la lejana Polonia, un genio aislado que no se sabe cómo descubrió que, al contrario de lo que todo el mundo creía, la Tierra giraba alrededor del Sol. Se cuenta además que la Iglesia hizo todo lo posible por suprimir esta idea.

En este relato la ficción tiene más relevancia que los hechos comprobados. Copérnico no fue un oscuro polaco, sino que recibió una excelente educación en las mejores universidades italianas de su tiempo: Bolonia, Padua y Ferrara. La idea de que la Tierra giraba alrededor del Sol no se le ocurrió repentinamente, como caída del cielo; sus profesores escolásticos le transmitieron los fundamentos esenciales que le llevaron a aceptar el modelo heliocéntrico del sistema solar. Lo que Copérnico puso de su parte no fue un salto en el vacío, sino el siguiente paso implícito en la larga línea de descubrimiento e innovación que se remonta a varios siglos antes. Yo mismo he descrito con cierto lujo de detalles esta línea de eminentes sabios escolásticos en *How the West Won* (Cómo venció Occidente, 2014). Aquí me limitaré a mencionar a algunos de ellos.

ROBERTO GROSSETESTE (1168-1253) [25]

Normando educado en Inglaterra, Grosseteste estudió en Oxford, prosiguió sus estudios y enseñó en la Universidad de París de 1208 a 1213, volvió para desempeñar el cargo de rector de la Universidad de Oxford, y más tarde fue nombrado obispo de Lincoln, la diócesis inglesa más extensa, a la que pertenece la ciudad de Oxford. Grosseteste fue un estudioso polifacético, que hizo importantes contribuciones a campos tan diferentes como la óptica, la física y las mareas, y refutó la teoría de Aristóteles sobre el arco iris: fue el primero que indicó que en el fenómeno del arco iris interviene luz

reflejada [26] . También se interesó por la astronomía, poniendo especial cuidado en distinguirla de la astrología, cosa que no hicieron muchos de sus contemporáneos. Pero tal vez sus aportaciones más importantes fueron las relacionadas con lo que posteriormente se ha llamado el método científico. Una de estas aportaciones fue la que él denominó el principio de «resolución y composición», que obligaba a razonar partiendo de un caso particular a lo general, para luego hacerlo en sentido contrario. Por ejemplo, observando atentamente un caso particular, alguien podría formular una ley universal sobre la naturaleza, y acto seguido aplicar esta ley para hacer predicciones acerca de todos los otros casos relevantes (p.e., formular una «ley» sobre los eclipses de la Luna y a continuación poner a prueba esa misma ley aplicándola a los eclipses del Sol). Nótese el énfasis puesto en la observación como base de toda la ciencia. De hecho, el compromiso de Grosseteste con el empirismo fue tan profundo que lo llevó a introducir la idea de experimento científico controlado en el pensamiento occidental, con el principio fundamental de que «cuando uno controla sus observaciones eliminando cualquiera otra causa posible del efecto, puede alcanzar un universal experimental de verdad provisional» [27] .

ALBERTO MAGNO (CA. 1200-1280) [28]

Hijo del conde de Bollstädt, en Baviera, Alberto se educó en Italia en la Universidad de Padua y a continuación enseñó en varias universidades de Alemania, antes de aceptar el cargo de maestro de teología en la Universidad de París (donde tendría como alumno destacado a Tomás de Aquino). En 1248 Alberto volvió a Alemania, y en 1260 fue nombrado obispo de Ratisbona. Pasados tres años, renunció a este cargo para dedicarse de nuevo a la investigación. Autor de treinta y ocho libros, se hizo tan famoso ya en vida que sus colegas, incluido Roger Bacon, empezaron a añadir a su nombre el

título de «Magno» (*Magnus*, Grande). Aunque es considerado uno de los gigantes teológicos de la época medieval, a menudo se preocupó también de someter determinadas afirmaciones sobre la naturaleza hechas por Aristóteles y otros filósofos clásicos griegos a pruebas empíricas, y al hacerlo se convirtió «tal vez en el mejor botánico de campo de toda la Edad Media» [29] . Sus estudios biológicos no consistieron solo en observaciones, sino que fueron también experimentales. Alberto hizo aportaciones significativas a muchos otros campos, entre los que se incluyen la geografía, la astronomía, y la química, de ahí que sus colegas le otorgaran el título de *Doctor Universalis*. Tal vez su contribución más importante fuera el haber animado a sus colegas y estudiantes no solo a aceptar la erudición clásica, sino a desafiar la sabiduría recibida y a buscar observaciones fiables.

ROGER BACON (1214-1294) [30]

Este brillante hombre de ciencia inglés es identificado a menudo como «el primer científico», porque no se limitó a aceptar plenamente el compromiso de Grosseteste con el método experimental, sino que lo amplió extraordinariamente. Nacido en Somerset, a la edad de trece años se matriculó en Oxford, donde más tarde daría clases magistrales sobre Aristóteles. Hacia 1240 se trasladó a la Universidad de París, en la que permaneció varios años. Finalmente decidió ingresar en la orden franciscana, y a partir de entonces dejó la enseñanza y se dedicó a escribir.

Inicialmente sus superiores franciscanos le impidieron publicar sus escritos, pero el papa Clemente IV le «ordenó» que escribiese para él, y Bacon respondió enviándole su *Opus Maius*. Es una obra sorprendente. Escrita en apenas un año de frenético trabajo, la edición moderna disponible alcanza las 1.996 páginas. «Verdadera biblioteca que abarca todos los

aspectos de la ciencia natural» [31] , en ella Bacon demostró conocer muchos campos diferentes: las matemáticas; el tamaño y la posición de los cuerpos celestes; la fisiología de la visión; la óptica, incluidos temas como la refracción, los espejos, las lentes, los cristales de aumento, y las gafas; una fórmula cuidadosa para la elaboración de la pólvora; la reforma del calendario, etc.

Bacon enfatizó también el empirismo como opuesto a la autoridad, porque «la autoridad no tiene sabor, a no ser que se den razones que la justifiquen, y no genera comprensión, sino creencia. Porque creemos apoyándonos en la fuerza de la autoridad, pero no comprendemos gracias a ella. Tampoco podemos distinguir entre sofisma y demostración, a no ser que seamos capaces de poner a prueba la conclusión por las obras, como yo mismo demostraré más tarde en las ciencias experimentales» [32] . Como ilustración, Bacon observó que se había defendido (equivocadamente) que Aristóteles había sostenido que el agua caliente se congela más rápidamente que el agua fría. Esta no era una cuestión que pudiera solucionarse recurriendo a la autoridad de Aristóteles, o consultando a otras personas instruidas, sino simplemente tomando un caldero con agua caliente y otro con agua fría y poniéndolos al aire libre un día muy frío para *ver* cuál de ambos calderos se congelaba primero.

La discusión general de Bacon del experimento se basó en buena medida en la obra de su predecesor Roberto Grosseteste: antes de ser consideradas válidas, las teorías tienen que someterse a pruebas ulteriores que determinen sus implicaciones o predicciones. Es decir, hacer las adecuadas observaciones es lo que Grosseteste, Bacon y probablemente la mayoría de científicos escolásticos entendieron por método experimental, aunque todos ellos reconocieron la diferencia entre procedimientos controlados y procedimientos incontrolados. Esta fue una significativa diferencia con respecto a los

pensadores griegos y cristianos primitivos, todos ellos convencidos de la superioridad de las ideas y formas abstractas frente a la realidad empírica, y que, justamente por este motivo, llegaron a la conclusión de que siempre era la razón –y no la observación– la auténtica prueba de cualquier «enunciado» filosófico. Otra deducción que podían sacar algunos de este punto de partida era que someter una idea a una prueba experimental u observacional equivalía a aceptar la superioridad de lo imperfecto en detrimento de lo perfecto. Esa fue la poderosa tradición a la que los defensores del experimentalismo tuvieron que sobreponerse. Solo gracias a que Bacon, Grosseteste y otros escolásticos lucharon y ganaron la batalla en favor del empirismo fue posible el posterior auge de la ciencia.

Finalmente, Bacon enriqueció su *Opus Maius* con llamativas predicciones acerca de futuros inventos, como microscopios, telescopios y máquinas voladoras. John Henry Bridges (1832-1906), historiador de Oxford, señaló que todos estos pronósticos fueron posibles gracias a la «imaginación científica» de Bacon. Y añadió: «Lo [mejor] que puede decirse de él [Bacon] es que puso al mundo en la senda adecuada con vistas al descubrimiento [de esos inventos futuros]; el experimento y la observación se combinaban con las matemáticas, cuando era posible recurrir a las matemáticas, y cuando esto no era posible, había que contentarse con el experimento y la observación» [33] .

GUILLERMO DE OCKHAM (1295-1349) [34]

Otro pensador inglés que, después de haber estudiado en Oxford, ingresó en la orden franciscana y que, a partir de entonces, realizó su carrera académica en el continente. Vivió en conflicto permanente con el papa, pero disfrutó de la protección de Luis IV de Baviera, a la sazón emperador del Sacro Imperio

Romano. Ockham murió durante la epidemia de la Peste Negra, pero desconocemos cuál fue la causa de su muerte.

Hoy día, Ockham es recordado sobre todo por ser el autor del principio conocido como la «navaja de Ockham», que subraya la necesidad de ser parcos a la hora de formular explicaciones. El principio en cuestión dice: en las explicaciones «no deben multiplicarse los entes sin necesidad». Con demasiada frecuencia esta regla se interpreta en un sentido poco correcto, dando a entender que siempre habría que preferir la explicación más sencilla, pero la más sencilla puede ser en ocasiones la explicación peor. Lo que pensaba Ockham era que las teorías no deberían incluir más términos y principios que los estrictamente necesarios para explicar las cuestiones debatidas. Es decir, si dos teorías son igualmente efectivas, se ha de preferir la más sencilla. Sin embargo, la navaja de Ockham no fue la contribución más importante de este pensador a la comprensión del cosmos.

Debido a que los griegos pensaban que los vacíos no podían existir, dieron por sentado que el universo era una esfera rellenada con una materia transparente. De ser así, el movimiento de todos los cuerpos celestes necesitaría vencer constantemente la fricción. De ser así, ¿cómo lograban mantenerse en movimiento? Para solucionar este problema, muchos filósofos griegos transformaron el Sol, la Luna, las estrellas y otros cuerpos en criaturas con vida propia, y por tanto con capacidad para moverse por su cuenta, mientras que algunos se imaginaron varios tipos de impelentes en forma de dioses y espíritus. No faltaron pensadores cristianos primitivos que supusieron que los que impulsaban los cuerpos celestes a lo largo de sus órbitas eran ángeles. Fue Ockham quien demostró que no se necesitaba ningún tipo de impulsores, porque el espacio era un vacío en el que por tanto no existía la fricción. En este sentido, Ockham, anticipándose a la primera ley del movimiento de Newton, defendió que, una vez puestos en movimiento en

el momento de la creación, los cuerpos celestes seguirían moviéndose para siempre, por no tener que vencer ningún tipo de fricción.

Nicolás de Oresme (1325-1382) [35]

El siguiente paso decisivo en dirección al modelo heliocéntrico lo dio el más brillante (aunque tristemente postergado) de los científicos escolásticos. Nicolás Oresme (o Nicolás de Oresme) nació en Normandía, estudió en la Universidad de París y más tarde entró a formar parte de su claustro de profesores. En 1364 fue nombrado deán de la catedral de Rouen, y en 1377 obispo de Lisieux.

Entre sus logros más destacados, Oresme estableció firmemente que la Tierra giraba sobre su eje, provocando en sus habitantes la ilusión de que los otros cuerpos celestes giraban alrededor de la Tierra. Empezó señalando que, de ser la Tierra la que giraba, los movimientos observados de los cuerpos celestes parecerían exactamente los mismos que si fuesen estos los que giraban alrededor de la Tierra. No había datos observacionales de los que echar mano para solucionar la cuestión. Sin embargo, el razonamiento de Oresme fue el siguiente: el que sea la Tierra la que gira es una explicación mucho más económica que suponer que es todo el inmenso número de cuerpos celestes los que giran alrededor de la Tierra.

La idea de que era la Tierra la que giraba se le había ocurrido ya a muchas personas a lo largo de los siglos, pero dos objeciones habían conseguido que esa idea terminase pareciendo siempre inverosímil. En primer lugar, si la Tierra giraba, ¿por qué no soplaba siempre un poderoso viento del este, provocado por la rotación de la Tierra en esa dirección? En segundo lugar, ¿por qué una flecha disparada al aire no cae detrás (o enfrente) del arquero que la dispara? Puesto que no existía ese poderoso viento oriental, y

la flecha disparada seguía su trayectoria normal, ambos hechos implicaban que la Tierra no podía girar. Oresme sugirió que la inexistencia del viento oriental podía explicarse porque el movimiento de la Tierra se transmitía a todos los objetos situados sobre la superficie terrestre o que estuviesen cerca de ella, incluida la atmósfera. Esto mismo explicaba por qué las flechas seguían su trayectoria; sobre ellas actuaban dos impulsos: uno vertical, el impulso que recibían del arco, y otro horizontal, el que provenía del giro de la Tierra.

NICOLÁS DE CUSA (1401-1464) [36]

Este alemán de origen, nombrado obispo de Brixen –Bressanone, en italiano– y en 1448 cardenal, estudió en la gran universidad italiana de Padua, donde aprendió que la Tierra giraba respondiendo al «impulso que había recibido al principio del tiempo». Habiendo comprobado que, «como vemos por su sombra en los eclipses (...) la Tierra es más pequeña que el Sol», pero más grande que la Luna, Nicolás observó además que «ya sea que un hombre se encuentre en la Tierra, o en el Sol, o en alguna otra estrella, siempre tendrá la impresión de que la posición que ocupa es el centro inmóvil, y de que todas las demás cosas están en movimiento» [37] . Por tanto, los seres humanos no deberían confiar en las percepciones que tienen de que la Tierra permanece inmóvil en el espacio. En realidad, según Nicolás, la Tierra se mueve a través del espacio.

NICOLÁS COPÉRNICO (1473-1543) [38]

Que Copérnico conocía bien todas estas teorías anteriores podemos darlo por sentado, porque se habían enseñado en las tres universidades italianas por las que él había pasado. En este caso, ¿cuál fue la contribución de Copérnico? Él

situó al Sol en el centro del sistema solar e hizo que la Tierra girase a su alrededor como uno de los planetas. Y lo que dio especial relevancia a su trabajo fue que plasmase todas sus ideas en fórmulas matemáticas [39] y que lograse resolver la geometría de su sistema, de manera que a partir de entonces se pudieran calcular las futuras posiciones de los cuerpos celestes implicados, lo que resultó esencial para fijar las fechas de Pascua, los solsticios, etcétera. Sin embargo, estos cálculos no fueron ni más cuidadosos ni más fáciles de realizar que los que se habían basado en el sistema Ptolemaico anterior, en uso desde el siglo II d.C., porque Copérnico no entendió que en el sistema solar las órbitas no eran circulares, sino elípticas. De ahí que, para que su sistema funcionase, Copérnico tuvo que postular la existencia de bucles en las órbitas de los cuerpos celestes, que de esa manera retrasaban su marcha para no completar sus órbitas antes de tiempo: no era cuestión de que la Tierra completase su giro alrededor del Sol en solo trescientos días. Sin embargo, estos bucles no contaban con el mínimo apoyo observacional; de haber existido, algún cuerpo celeste tendría que haber sido observado realizando el bucle. Por lo tanto, todo en el famoso libro de Copérnico, *Sobre las revoluciones de las órbitas celestes*, está equivocado, excepto el lugar central dentro del sistema otorgado al Sol. Aproximadamente un siglo más tarde, Johannes Kepler (1571-1639), un protestante alemán, corrigió estos errores sustituyendo los círculos de Copérnico por elipses. Ahora cada cuerpo celeste se encontraba donde se calculaba que debía estar, era puntual, y no necesitaba los bucles que retrasaban su giro.

Naturalmente, incluso con las correcciones de Kepler, los científicos seguían sin contar con una *explicación* de por qué el sistema solar funcionaba como lo hacía, o de por qué, por ejemplo, los cuerpos celestes se mantenían dentro de sus órbitas y no se desplazaban a la deriva por el espacio. Para tener una respuesta a estas preguntas fue necesario esperar a Isaac Newton

(1642-1727). Pero, desde hacía ya varios siglos, se habían ido ensamblando muchas piezas esenciales de esa teoría: que en el universo reinaba el vacío; que los cuerpos celestes no necesitaban impulsores extraños, porque una vez en movimiento continuarán moviéndose; que la Tierra giraba; que el Sol era el centro del sistema solar; que las órbitas de los planetas eran elípticas.

Esta constatación del progreso sistemático es la que ha llevado al eminente historiador de la ciencia I. Bernard Cohen (1914-2003) a hacer la siguiente observación: «La idea de que en la ciencia se produjo una revolución copernicana está en contra de todas las pruebas (...) y es una invención de historiadores tardíos» [40]. La mayoría de los colegas más exigentes de Cohen están de acuerdo con él [41]. En el largo proceso de la ciencia normal, Copérnico dio un pequeño paso hacia adelante, aunque de inmensas implicaciones polémicas y filosóficas. Habría que señalar, además, que los sabios implicados en este largo proceso no fueron secularistas rebeldes. No solo eran cristianos devotos, todos ellos fueron sacerdotes o miembros de órdenes religiosas, y cuatro de ellos fueron obispos y uno cardenal.

La ciencia alcanza su mayoría de edad

Se atribuye a Isaac Newton una observación que se hizo famosa: «Si yo he logrado ver más lejos es por colocarme sobre los hombros de gigantes». Por desgracia, muy pocos de los que citan estas palabras son conscientes de que Newton no solo hablaba en serio, sino que además expresaba algo que era totalmente correcto. La ciencia no irrumpió repentinamente en escena con ocasión de una gran revolución intelectual durante la época de Newton; esa época de logros espléndidos fue la culminación de siglos de progreso

científico sostenido, normal. No obstante, la idea de que en el siglo XVI se produjo una revolución científica está tan arraigada en nuestra cultura intelectual que Steven Shapin empezó su reciente estudio con una frase tan encantadora como esta: «No existió eso que algunos llaman la revolución científica, y de ella trata este libro» [42] . Sin embargo, parece más exacto describir positivamente lo que ocurrió en esa época como la «mayoría de edad» de la ciencia occidental. Dos cuestiones determinan nuestro interés en esta época. Estos grandes científicos, ¿fueron «ilustrados» que se rebelaron contra la Iglesia? ¿Fueron principalmente protestantes?

Los historiadores están a menudo mal informados (e informan mal) al fiarse de ejemplos atípicos. Este problema podría solucionarse utilizando de forma más apropiada los métodos cuantitativos. En lugar de citar algunos ejemplos de científicos tempranos famosos que fueron protestantes, o ateos, o clérigos católicos, los resultados podrían ser mucho más fiables si se basasen en análisis de *todos* los científicos famosos de esta época. Por eso, en mi análisis he identificado a todas las estrellas científicas significativas de la época, empezando con la publicación del libro de Copérnico *De revolutionibus* en 1543, e incluyendo a todos los nacidos antes de 1680. He basado mis selecciones en el estudio de las listas que ofrecen algunas enciclopedias y diccionarios biográficos especializados, entre los cuales la *Enciclopedia biográfica de ciencia y tecnología* (4 vols., 1987; edición original inglesa, 1982) de Isaac Asimov me ha parecido especialmente útil y fiable. Personalmente he limitado mis selecciones a *científicos activos*, excluyendo de esa manera a algunas figuras intelectuales bien conocidas de la época, como Francis Bacon y Joseph Scaliger. Al seleccionar a grandes científicos no presté atención a la religión que profesase cada uno de ellos, ya fuesen protestantes, católicos, o ateos. A continuación, una vez completada la lista, consulté varias fuentes, entre las que se incluyeron biografías

individuales, para determinar los hechos que yo deseaba codificar en cada caso. Finalmente, dispuse de un conjunto de datos compuesto por cincuenta y dos científicos [43] .

Científicos «ilustrados»

Precisamente el mismo grupo de filósofos del siglo XVIII que inventaron el concepto de Edad Oscura –o Siglos Oscuros– para referirse a la Edad Media y desacreditar el cristianismo, escogieron como etiqueta de su propio tiempo el término «Ilustración», dando a entender que el oscurantismo religioso había sido finalmente disipado por el humanismo laico. Bertrand Russell (1872-1970) lo explicó con toda precisión: «La Ilustración fue esencialmente una revaluación de la actividad intelectual independiente, dirigida casi literalmente a difundir luz donde hasta entonces había prevalecido la oscuridad» [44] . De esta manera, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume y otros se envolvieron personalmente en los logros de la «revolución científica» para celebrar la victoria del laicismo, que finalmente desembocó en la afirmación del Marqués Laplace, según el cual Dios era entonces una hipótesis innecesaria. Naturalmente, ninguno de estos personajes «ilustrados» había participado *de ningún modo* en el proyecto científico. ¿Qué decir de quienes sí habían participado? ¿Eran igualmente un grupo de escépticos? Difícilmente.

Para empezar, trece de las estrellas científicas (25%) eran miembros del clero, y nueve eran católicos romanos. Además, en mi base de datos anoté la actitud de cada una de las cincuenta y dos estrellas desde el punto de vista de su piedad personal. Para etiquetar a alguien como persona *devota*, exigí que hubiese dado pruebas de una implicación religiosa especialmente profunda.

Por ejemplo, Robert Boyle gastó una importante cantidad de dinero para conseguir que la Biblia fuese traducida a lenguas no occidentales. Isaac Newton escribió mucho más sobre teología que sobre temas de física, llegando a calcular incluso que la segunda venida de Cristo tendría lugar en 1948. Por la misma razón, Johannes Kepler se interesó profundamente por el misticismo y las cuestiones bíblicas; concretamente, se esforzó seriamente por calcular el año de la creación, sugiriendo como fecha posible el 3992 a.C.

He calificado de *convencional* la religiosidad de aquellas personas cuya biografía no presenta pruebas claras de escepticismo, pero cuya piedad se limitó a ser satisfactoria para quienes convivieron con ellas. Un ejemplo de este tipo de creyentes nos lo ofrece Marcello Malpighi, cuyas observaciones del corazón de un polluelo se consideran uno de los logros más notables de la biología del siglo XVII. La biografía de Malpighi no ofrece pruebas directas de su interés personal por el tema de Dios similares a las de Boyle o Newton. Pero, por otra parte, aceptó trasladarse a Roma para ser el médico personal de Inocencio XII, un papa muy piadoso de la Contrarreforma, que seguramente esperaba un nivel de piedad parecido al suyo de las personas de su entorno. Así, pues, en todo caso he rebajado el nivel de la piedad personal de Malpighi, cosa que bien podría haber repetido con respecto a otros científicos. Lo que ciertamente no he hecho ha sido exagerar el nivel de piedad de ninguno de ellos.

Finalmente, reservé la etiqueta de *escéptico* para aquellos científicos de los que pude deducir con certeza su incredulidad –o, al menos, sus dudas profundas– en la existencia de un Dios consciente. Solo uno de los cincuenta y dos la recibieron: Edmund Halley, que había sido rechazado para ocupar una cátedra de Oxford por su «ateísmo».

La Tabla 7.1 muestra el perfil religioso de estas cincuenta y dos estrellas científicas:

Tabla 7.1. Piedad personal		
Piedad	**Número**	**Porcentaje**
Devoto	31	60%
Convencional	20	38%
Escéptico	1	2%
Total	52	100%

Claramente, los impresionantes logros científicos de los siglos XVI y XVII no fueron obra de escépticos, sino de hombres de sincera fe cristiana, un 60% de los cuales pueden calificarse incluso de piadosos. La era de la Ilustración resulta tan ficticia como la era de la Edad Oscura, ambas inventadas por las mismas personas y por idénticas razones.

Protestantismo

En 1938, Robert K. Merton (1910-2003), que pronto se convertiría en uno de los sociólogos más influyentes de América, publicó un amplio estudio, titulado «Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England», en *Osiris*, una revista de historia de la ciencia. Rechazando las ortodoxias marxista y secularista de la época, según las cuales la ciencia había sido el triunfo del ateísmo, Merton defendió que había sido el puritanismo

protestante el que había dado origen a la llamada «revolución científica». Según Merton, esta se produjo porque a los puritanos se les había ocurrido razonar (cosa que, presumiblemente, fueron los primeros cristianos en hacer) que, puesto que el mundo era obra de Dios, ellos estaban obligados a estudiar y comprender dicha obra como una manera de glorificar a Dios. De esta manera, argumentaba Merton, en el siglo XVII entre los intelectuales puritanos de Inglaterra la ciencia fue entendida como una vocación religiosa.

Naturalmente, todo el argumento de Merton no era más que un eco de las reivindicaciones de Max Weber sobre el papel de la ética protestante en el auge del capitalismo (capítulo 10). Y, como el de Weber, el punto de vista de Merton es insostenible. No obstante, al contrario que los primeros críticos de Merton, que afirmaban que la piedad personal que él había atribuido a aquellos científicos noveles era en realidad pura apariencia para evitar problemas con las autoridades, Merton estaba sin duda en lo cierto en lo que a la piedad se refiere. Su error fue doble: en primer lugar, identificó equivocadamente a los científicos protestantes ingleses como puritanos, cuando la mayoría de ellos fueron anglicanos convencionales **[45]** , y, por otra parte, por centrar exclusivamente su atención en lo que sucedía en Inglaterra, ignoró la sustancial participación de los católicos en la ciencia en esa época. En realidad, el concepto que Merton tenía de «puritano» era tan amplio que esencialmente ningún cristiano quedaba excluido, ni siquiera los católicos **[46]** . Barbara J. Shapiro recapituló la situación en pocas palabras: «Esencialmente, lo que [Merton] trata de decir es que los ingleses contribuyeron a la ciencia inglesa» **[47]** .

La reivindicación según la cual la supuesta revolución científica fue obra de protestantes de todo tipo está claramente desautorizada por los datos que aparecen en la Tabla 7.2. Solo la mitad de las cincuenta y dos estrellas eran

protestantes, pero, si descontamos a los científicos ingleses, los católicos superaban en número a los protestantes: 26 frente a 11, que era la distribución aproximada de católicos y protestantes en la Europa continental en esa época. De hecho, «no había nada en los dogmas de catolicismo, protestantismo o puritanismo que a alguna de esas confesiones cristianas la hiciese más o menos favorable a la ciencia en general que a cualquiera de las otras (...) [En cada una de ellas, la mayoría sostenía] que la ciencia tenía que ser acogida favorablemente como leal servidora de la teología» [48] .

Tabla 7.2. Afiliación religiosa		
	Todos	**Europa Continental**
Protestantes	26	11
Católicos	26	26
Total	52	37

¿Por qué Inglaterra?

Muchos han reivindicado que fue Inglaterra el marco primario de esta era científica. Merton centró exclusivamente su atención en Inglaterra al proponer su explicación puritana, y la relevancia de personajes no adscritos al mundo académico entre los científicos de Londres animó a muchos a desdeñar el papel de las universidades. Aunque ambas interpretaciones son falsas, no es del todo infundada la opinión de que Inglaterra contó con un número excepcionalmente elevado de científicos, como puede verse en la Tabla 7.3.

Tabla 7.3. Nacionalidad		
Nacionalidad	**Número**	**Porcentaje**
Inglesa	14	27%
Italiana	11	21%
Francesa	9	17%
Alemana	8	15%
Holandesa	4	8%
Danesa	3	6%
Flamenca	1	2%
Polaca	1	2%
Escocesa	1	2%
Total	52	100%

De hecho, Inglaterra ocupa un puesto destacado, especialmente si tenemos en cuenta que en aquel momento la población de Italia casi duplicaba la de Inglaterra [49] . Es, pues, legítimo plantear la pregunta: «¿Por qué Inglaterra?». Mi explicación es que Inglaterra marcó el camino en el terreno de la ciencia por las mismas razones por las que estuvo al frente de la revolución industrial: su sustancialmente mayor libertad política y económica había producido un sistema de clases relativamente abierto que posibilitó la aparición de una clase media superior ambiciosa y creativa, a veces llamada la *burguesía*. Aunque la burguesía experimentó un fuerte auge en toda la Europa occidental, en Inglaterra (y Holanda) lo hizo antes y en mayor grado.

Desde la más remota antigüedad, la búsqueda de conocimiento había estado protagonizada por personas no pertenecientes a la aristocracia social. Aristóteles fue maestro de futuros reyes, pero era hijo de un galeno. Como señalaré en el capítulo 8, en las universidades medievales los estudiantes «procedían de una capa social intermedia entre la clase más alta y la más baja: eran hijos de caballeros, pequeños terratenientes, vendedores, comerciantes, o artesanos ahorradores» [50] . Naturalmente, las universidades que educaban a estos jóvenes eran muchas y estaban esparcidas por toda la Europa occidental, pero sucedió que en siglo XVII se matricularon más estudiantes en «las universidades inglesas que en cualquier otro momento de su historia hasta el siglo XIX» [51] . De hecho, a principios de la década de 1540 se produjo una extraordinaria explosión en todos los niveles de la educación en Inglaterra, lo que tuvo como consecuencia un llamativo incremento de la alfabetización, con el correspondiente incremento en la venta de libros [52] . Sin duda, este fenómeno tuvo mucho que ver con lo que estaba sucediendo en la corte isabelina, en la que «plebeyos» como John Hawkings y Francis Drake desarrollaron papeles muy destacados al servicio de la reina Isabel.

Por entonces, en la misma Inglaterra se estaba produciendo también otro fenómeno distinto, pero igualmente llamativo: desde arriba, la aristocracia menor se estaba juntando con la burguesía. Como informó Lawrence Stone (1919-1999), los hijos de estos aristócratas y burgueses «entraban en masa en las universidades y los colegios de abogados» [53] . Como consecuencia de estos desarrollos, el segmento de la población que ofrecía mayores posibilidades como posible semillero de científicos era mucho más amplio en Inglaterra que en la Europa continental. Tal vez por este motivo, era mucho más probable que las estrellas científicas inglesas de la época procedieran de

un ambiente burgués que los científicos continentales, como puede verse en la Tabla 7.4.

Tabla 7.4. Clase social de procedencia		
	Inglaterra	**Continente**
Nobleza	7%	14%
Aristocracia	7%	38%
Burguesía	79%	43%
Clase baja	7%	5%
Total	100%	100%

Los códigos que he escogido para designar cada una de las familias de científicos son los siguientes. *Nobleza* quiere decir que el padre del científico poseía un título nobiliario. *Aristocracia* incluye a personas de elevada clase social, pero carentes de título; por ejemplo, los altos funcionarios del gobierno y los grandes terratenientes; o, como sugiere Deirdre McCloskey, «toda persona señorial que en la escala social está situada justamente por debajo de la aristocracia» **[54]** . *Burguesía*, los hijos cuyos padres explotaban negocios o ejercían alguna profesión reconocida como tal, los miembros del clero, los profesores, o cosa parecida. *Clase baja*, abarca a todos aquellos científicos procedentes de ambientes campesinos o trabajadores; entre los científicos analizados solo tres de ellos entran en esta familia: Marin Mersenne, cuyos padres fueron campesinos; Johann Glauber, cuyo padre fue barbero; y John Ray, hijo de un herrero.

De todos modos, incluso reconociendo que Inglaterra produjo algunos científicos más, el rasgo principal de esta época admirable es que la ciencia se difundió por toda la Europa occidental. Y ello por una buena razón: fue el resultado normal de la búsqueda organizada de conocimiento que era connatural al cristianismo.

Los orígenes religiosos de la ciencia

La ciencia solo se desarrolló en la Europa cristiana, porque únicamente los europeos medievales habían creído que la ciencia era *posible* y *deseable*. Y el fundamento de esta fe era su imagen de Dios y de la creación. Esta idea se la recordó dramáticamente a la selecta audiencia de sabios que en 1925 acudieron a Harvard para escuchar el ciclo de Conferencias «Lowell» el gran filósofo y matemático Alfred North Whitehead (1861-1947), quien explicó que la ciencia se había desarrollado en Europa porque en el continente europeo estaba ampliamente difundida la «fe en la posibilidad de la ciencia (...), fe derivada de la teología medieval» [55]. Esta reivindicación escandalizó no solo a quienes escucharon sus conferencias, sino en general a los intelectuales occidentales cuando el texto de las conferencias fue publicado. ¿Cómo era posible que este pensador mundialmente famoso, coautor junto con Bertrand Russell de una obra emblemática como *Principia Mathematica* (1910-1913), no estuviese enterado de que la religión es enemiga implacable de la ciencia? De hecho, Whitehead estaba enterado de eso, ¡y de más cosas!

Whitehead había reconocido que la teología cristiana era esencial para explicar el origen y el auge de la ciencia, de la misma manera que otras

teologías no cristianas habían sofocado la iniciativa científica en tantos otros lugares. Su explicación fue:

> La mayor contribución del medievalismo a la formación del movimiento científico [fue] la inquebrantable fe (...) en la existencia de un secreto, secreto que puede ser desvelado. ¿Cómo logró implantarse tan vivamente esta convicción en la mente europea? (...) Tiene que haberse derivado de la insistencia medieval en la racionalidad de Dios, concebido con la energía personal de Yahvé y con la racionalidad de un filósofo griego. Cada detalle estuvo supervisado y ordenado. Indagar en la naturaleza únicamente podía desembocar en la reivindicación de la fe en la racionalidad **[56]** .

Naturalmente, Whitehead simplemente había querido sintetizar lo que tantos otros grandes científicos antiguos habían dicho antes que él. René Descartes justificaba su búsqueda de las «leyes» de la naturaleza basándose en que tales leyes debían existir, porque Dios es perfecto, y, consiguientemente, «actúa de una manera tan constante e inmutable como es posible» **[57]** . Es decir, el funcionamiento del universo está regido por normas o leyes inmutables. Como indicó el gran escolástico medieval Nicolás de Oresme, la creación de Dios «se parece mucho a la de un hombre que construye un reloj y lo pone en marcha y el reloj continúa funcionando por cuenta propia» **[58]** . Por otra parte, puesto que Dios ha otorgado a los seres humanos el poder de razonar, deberíamos ser capaces de descubrir las leyes establecidas por Dios.

De hecho, muchos de los primeros científicos se sintieron moralmente obligados a intentar descubrir estos secretos, justamente como Whitehead había señalado. El gran filósofo británico concluyó sus observaciones indicando que las imágenes de Dios y de la creación que encontramos en las religiones no europeas, especialmente en las de Asia, resultaban excesivamente impersonales o excesivamente irracionales para haber apoyado la ciencia. Cualquier hecho natural concreto «que ocurra puede

deberse al fíat de un despótico dios irracional», o puede ser producto de «cierto origen impersonal e inescrutable de las cosas. No existe la misma confianza que despierta en nosotros la inteligible racionalidad de un ser personal» [59]. Habría que señalar aquí que, teniendo en cuenta que comparten las mismas raíces, la concepción judía de Dios es tan apropiada para apoyar la ciencia como la concepción cristiana. De todos modos, en la época de que estamos hablando, los judíos representaban una minoría pequeña, diseminada y a menudo reprimida en Europa, y no pudieron participar en el nacimiento y auge de la ciencia. Sin embargo, desde que en el siglo XIX consiguieron su emancipación, los judíos han destacado como excelentes científicos.

Por el contrario, la mayoría de las religiones que se mueven fuera de la tradición judeo-cristiana ni siquiera postulan la creación. Según ellas, el universo es eterno, sin principio ni finalidad alguna, y por no haber sido creado, tampoco tiene creador. Desde esta perspectiva, el universo es un misterio supremo, incoherente, impredecible y (quizás) arbitrario. Para quienes aceptan esta visión, las únicas sendas conducentes a la sabiduría son la meditación o la inspiración, pues no existe nada que nos invite a razonar. Pero, si fue creado de acuerdo con unas reglas racionales por un creador perfecto y racional, el universo debe estar luego dispuesto a brindar sus secretos a la razón y la observación. De ahí el tópico científico de que la naturaleza es un *libro* destinado a ser leído.

Naturalmente, los chinos «habrían despreciado semejante idea por considerarla excesivamente ingenua frente a la sutileza y complejidad del universo tal como ellos lo intuían» [60], como explicó Joseph Needham (1900-1995), prestigioso historiador de la tecnología china de Oxford. Por lo que se refiere a los griegos, también para muchos de ellos el universo era eterno e increado. Por ejemplo, Aristóteles afirmó que la idea de «que el

universo hubiese venido a la existencia en un determinado instante del tiempo (...) era impensable» [61] . De hecho, ninguno de los dioses tradicionales de Grecia habría sido capaz de llevar a cabo semejante creación. Pero, lo peor de todo es que los griegos insistían en convertir el cosmos –y los objetos inanimados en general– en seres vivos. De ahí que atribuyeran muchos fenómenos naturales a *motivos*, más bien que a fuerzas inanimadas. Así, según Aristóteles, los cuerpos celestes se movían en círculos porque así les gustaba hacer, y los objetos caían al suelo «debido al amor innato que tenían al centro del mundo» [62] . Por lo que respecta al islam, la concepción ortodoxa de Alá se muestra hostil a la investigación científica. En *El Corán* no se sugiere que Alá, tras poner en movimiento su creación, le ordenase funcionar por su cuenta. Más bien se supone que Dios interfiere a menudo en la marcha del mundo y cambia las cosas como a él le place. Por eso, a lo largo de los siglos muchos de los sabios musulmanes más influyentes han sostenido que todos los esfuerzos por formular leyes naturales son blasfemia, porque parecerían denegar la libertad de Alá para actuar. En este sentido, las imágenes de Dios y del universo contribuyeron a bloquear los esfuerzos científicos en China, la Grecia antigua y el islam [63] .

Únicamente porque creyeron en Dios como Diseñador Inteligente de un universo racional se sintieron los europeos impulsados a descubrir los secretos de la creación. Johannes Kepler lo expresó así: «El principal objetivo de todas las investigaciones del mundo exterior debería ser descubrir el orden y la armonía racionales que Dios le ha impuesto, y que Él nos ha revelado en el lenguaje de las matemáticas» [64] . De manera parecida, en su última voluntad y testamento, el gran químico Robert Boyle (1627-1691) escribió a los miembros de la Royal Society de Londres para desearles que continuasen teniendo éxito en «sus loables intentos de descubrir la verdadera naturaleza de las obras de Dios» [65] .

Tal vez el aspecto más llamativo del ascenso de la ciencia sea que los primeros científicos no solo buscaron leyes naturales, convencidos como estaban de su existencia, sino ¡que *las encontraran*! De esta manera pudo afirmarse que el hecho de que el universo tuviera un Diseñador Inteligente era la más básica de todas las teorías científicas, que además fue sometida una y otra vez a comprobaciones empíricas que siempre superó con éxito. Porque, como observó en cierta ocasión Albert Einstein (1879-1955), la cosa más incomprensible acerca del universo es que este sea comprensible: «*A priori* cualquiera esperaría un mundo caótico que en modo alguno puede ser captado por la mente (...) Ese es el "milagro" que constantemente se ve reforzado a medida que nuestro conocimiento se amplía» **[66]** . Y ese es el «milagro» que da testimonio de una creación guiada por la intención y la racionalidad.

Naturalmente, el ascenso de la ciencia generó algunos conflictos con la Iglesia Católica y con los primeros protestantes. Eso no menoscabó mínimamente el papel esencial que tuvo la concepción cristiana de Dios en la justificación y motivación de la ciencia; simplemente puso de manifiesto que muchos líderes cristianos no comprendieron las importantes diferencias existentes entre ciencia y teología en lo referente a sus esferas de competencia y sus evidencias. Es decir, los teólogos cristianos tratan de deducir la naturaleza y las intenciones de Dios de la Escritura; los científicos tratan de descubrir la naturaleza de la creación de Dios por medios empíricos. En principio, ambos esfuerzos no se solapan, pero en la práctica los teólogos han sentido a veces que un determinado punto de vista científico era un ataque contra la fe (y, efectivamente, algunos científicos modernos han atacado la religión, aunque basándose en falsas razones). En un primer momento, se planteó una seria disputa porque tanto los teólogos católicos como los protestantes se mostraron reacios a aceptar que la Tierra no fuese el

centro del universo, y ni siquiera el centro del sistema solar. Tanto Lutero como el papa se opusieron a la teoría de Copérnico, y ambos trataron de rechazarla, pero sus esfuerzos tuvieron escaso impacto y nunca fueron muy vigorosos. Lamentablemente, este modesto conflicto terminó siendo explotado como un acontecimiento de proporciones gigantescas por quienes estaban decididos a mostrar que la religión es enemiga implacable de la ciencia convirtiendo a Galileo Galilei en heroico mártir de la fe ciega. Voltaire se encargó de denunciar el hecho: «Con ochenta años de edad, el gran Galileo se vio obligado a lamentar sus días en la mazmorra de la Inquisición, porque había demostrado con pruebas irrefutables el movimiento de la Tierra» **[67]** . Y el moscardón italiano Giuseppe Baretti (1719-1789) añade que Galileo fue «sometido a tortura, por decir que *la Tierra se movía*» **[68]** .

Así, pues, ¿qué pasó con Galileo?

Es verdad que Galileo fue citado ante la Inquisición romana y acusado de enseñar la doctrina herética de que la Tierra se mueve: alrededor del Sol o de otra manera. Y tuvo que retractarse. Pero nunca fue encarcelado ni torturado; la condena que recibió fue un confortable arresto domiciliario durante el cual murió a la edad de setenta y ocho años. Es importante señalar que lo que enfrentó a Galileo con la Iglesia no fueron tanto sus convicciones científicas como su arrogante falta de sinceridad. Veámoslo.

Mucho antes de ser elegido papa con el nombre de Urbano VIII (su pontificado duró de 1623 a 1644), Maffeo Barberini, entonces cardenal, conoció y trabó amistad con Galileo. En 1623 este último publicó *El Ensayador* (*Il Saggiatore*), que dedicó a la familia Barberini (el blasón de

esta familia aparecía en la portada con el título del libro); se cuenta que al nuevo papa le encantó este libro por los numerosos insultos de mal gusto que contenía contra varios sabios jesuitas. En *El Ensayador* se atacaba sobre todo a Orazio Grassi, matemático jesuita, que había publicado un estudio que trataba (correctamente) a los cometas como pequeños cuerpos celestes. Galileo ridiculizó esta idea, argumentando erróneamente que los cometas no eran otra cosa que reflejos sobre los vapores que se elevaban de la Tierra **[69]** . En cualquier caso, *El Ensayador* impulsó al papa Urbano VIII a escribir un adulador poema sobre la gloria de la astronomía. Así, pues, ¿qué fue lo que salió mal?

Es importante situar el asunto Galileo en su contexto histórico. En aquel momento, la Reforma se mantenía desafiante en el norte de Europa, la Guerra de los Treinta Años seguía causando destrozos, y la Contrarreforma católica estaba en plena floración. En parte debido a las acusaciones protestantes de que la Iglesia Católica no interpretaba fielmente la Biblia, los límites de la teología admisible se estaban volviendo más estrechos cada vez, lo que condujo a la creciente intromisión de la Iglesia en los debates eruditos y científicos. Sin embargo, Urbano VIII y otros altos funcionarios de la Iglesia no estaban dispuestos a tomar medidas drásticas contra los científicos, y en su lugar proponían formas de evitar conflictos entre la ciencia y la teología separando los ámbitos de competencia de ambos tipos de conocimiento. Así, pues, fray Marin Marsenne aconsejó a su red de corresponsales científicos que defendiesen sus estudios basándose en el hecho de que Dios era libre de colocar la Tierra donde más le gustase, y que el deber de los científicos era encontrarla donde Dios la hubiese puesto **[70]** . Algunos científicos más prudentes de la época adoptaron la táctica de considerar las conclusiones científicas como hipotéticas o matemáticas, y por tanto sin implicaciones teológicas directas. Y esto fue lo que el papa le pidió que hiciese Galileo:

reconocer en sus publicaciones que «en las ciencias naturales no era posible alcanzar conclusiones definitivas. En su omnipotencia, Dios podía producir un fenómeno natural de todas las formas posibles, por lo que sería engreído el filósofo que pretendiera haber encontrado una solución exclusiva» [71]. Parecía una evasiva fácil. Y, dada la propensión de Galileo a reivindicar falsos méritos por inventos que habían hecho otros –como el del telescopio–, y a atribuirse experimentos que probablemente nunca había realizado –como el de los objetos de diferente peso lanzados desde la torre inclinada de Pisa–, parecería que estar de acuerdo con el papa no le obligaba a violentar sus propios valores éticos. Pero desafiar al papa de una manera más bien ofensiva respondía totalmente al ego de Galileo.

En 1632 Galileo publicó su esperado *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*. Aunque el objetivo aparente del libro era proponer una explicación del fenómeno de las mareas, los dos sistemas implicados eran el de Ptolomeo, según el cual el Sol gira alrededor de la Tierra, y el Copérnico, en el que la Tierra gira alrededor del Sol. En el diálogo participan tres interlocutores, de los cuales dos son filósofos y el tercero un laico. Este último, llamado Simplicio, es el que expone la opinión tradicional en favor de Ptolomeo; todos percibieron enseguida en este nombre el eco del adjetivo «simplón». Esto le permitió a Galileo explotar la técnica tradicional del «hombre de paja» para ridiculizar a sus adversarios. Aunque Galileo incluyó en sus diálogos la cláusula de exención de responsabilidad sugerida por el papa, la puso en boca de Simplicio, lo que equivalía a renegar de ella.

El libro causó verdadera conmoción y, comprensiblemente, el papa se sintió traicionado. De todos modos, Galileo pareció no haberse enterado de nada y continuó echando la culpa de sus problemas a los jesuitas y a otros profesores universitarios de su tiempo. A pesar de todo, el papa utilizó su poder para proteger a Galileo de un castigo serio. Lamentablemente, la

actitud desafiante de Galileo contribuyó a que la Iglesia de la Contrarreforma endureciese en general su política en lo que a la libertad intelectual se refiere, cosa que de otra manera tal vez no habría ocurrido. Irónicamente, muchas de las ideas que Galileo presentaba en su libro como verdadera ciencia no lo eran; su teoría de las mareas, por ejemplo, era un disparate, como puso de relieve Albert Einstein en el prólogo que escribió en 1953 a una traducción inglesa del famoso libro de Galileo [72]. Igualmente irónico es el hecho de que el juicio contra Galileo estuviera en parte motivado por los esfuerzos que en aquel momento hacían algunos líderes de la Iglesia por eliminar la astrología: algunos teólogos cometían el error de equiparar la reivindicación de que la Tierra se movía con doctrinas que enseñaban que el destino estaba gobernado por el movimiento de determinados cuerpos celestes.

Así, pues, ¿qué nos revela el proceso de Galileo? Seguramente es una demostración de cómo determinados grupos y organizaciones abusan a menudo de su poder para imponer sus creencias, una amenaza que sin duda no es exclusiva de las organizaciones religiosas: el régimen comunista de la antigua Unión Soviética ilegalizó la genética mendeliana porque, según sus teóricos, todas las características del nuevo ser dependen del entorno. En otro sentido, nos muestra también que Galileo no fue un sabio ingenuo que pereció víctima de un puñado de individuos incultos e intolerantes: estos mismos «intolerantes» dejaron tranquilos a docenas de otros sabios eminentes, ¡muchos de los cuales residían en Italia! De todos modos, este célebre proceso no cambia para nada el hecho de que la ciencia estuvo en su momento profundamente enraizada en la teología cristiana; en realidad, a pesar de su actitud, Galileo continuó siendo profundamente religioso. William Shea observó al respecto: «De haber sido Galileo menos devoto, podía haberse negado a acudir a Roma [cuando la Inquisición lo citó]; Venecia le ofreció asilo» [73]. Pero él no huyó a Venecia y, después del

juicio a que fue sometido, a menudo dio pruebas de su fe personal a su hija y a algunos amigos.

Conclusión

Aunque el cristianismo fue esencial para el desarrollo de la ciencia occidental, esa dependencia ha dejado de existir. Una vez puesta en marcha y correctamente encauzada, la ciencia ha sido capaz de seguir adelante por sí misma, y la convicción de que los secretos de la naturaleza se irán desvelando como fruto de una larga investigación se ha convertido en este momento en artículo de fe laica, como originalmente lo fuera de la fe cristiana. La instauración de una organización científica independiente ha generado nuevas tensiones entre la teología y la ciencia. Si los padres de la Iglesia vieron con cierto recelo las implicaciones de la ciencia para la teología, actualmente existe un grupo militante de ateos, de los cuales solo algunos son realmente científicos, que están empeñados en atacar la religión como superstición absurda y en proclamar que la ciencia refuta la existencia de Dios y la posibilidad de los milagros. Los integrantes de este grupo no comprenden que la ciencia, limitada como está al mundo natural y empírico, lo único que puede decir acerca del ámbito espiritual y no empírico es negar su existencia.

Sorprendentemente, algunos de los más destacados de estos ateos militantes están convencidos de que en planetas distantes de la Tierra han evolucionado seres «similares a Dios». Richard Dawkins en *El espejismo de Dios* (2006) lo explicó así: «Tanto si alguna vez tenemos conocimiento de ellas como si no, muy probablemente hay civilizaciones alienígenas que son

sobrehumanas, en el sentido de ser similares a Dios en modos que exceden cualquier cosa que un teólogo pudiera posiblemente imaginar» **[74]** .

---

[1] . Todos los esfuerzos hechos para identificar la fuente de estas palabras atribuidas al papa han sido inútiles. Simplemente aparecieron en algunas historias de finales del siglo XIX sin atribución de autoría. Vase KEEFE, 1986.

[2] . GODKIN, 1879, xiv.

[3] . Cita tomada de FINOCCHIARO, 2009, 68.

[4] . GRIBBIN, 2005, XIV.

[5] . FEUERBACH, 1986, 5.

[6] . LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding* 3, 9.

[7] . Cita tomada de DALES, [1973] 1994, 170.

[8] . AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* 5:1.

[9] . *De poenitentia* 1.

[10] . Clemente, *Recognitiones*, libro II, cap. LXIX. [Literatura Pseudo-Clementina.]

[11] . SOUTHERN, 1970a, 49.

[12] . GRANT, 1996, 182.

[13] . *Ibid*., 183.

[14] . *Ibid*., 184.

[15] . HASKINS, [1923] 2002, 3.

[16] . COLISH, 1997, 266.

[17] . GRANT, 1996; PORTER, 1998.

[18] . PORTER, 1998, 56.

[19] . MASON, 1962.

[20] . PORTER, 1998.

[21] . GRANT, 1996, 205.

[22] . SCHACHNER, 1938, 3.

[23] . Cita tomada de GRANT, 2007, 148–49.

[24] . Sobre este tema he escrito extensamente en STARK, 2003a, capítulo 2.

[25] . Crombie, 1953; Dales, [1973] 1994.

[26] . Dales, [1973] 1994, 83–86.

[27] . *Ibid*., 64.

[28] . Crombie, 1953; Grant, 1996.

[29] . Lindberg, 1992, 230.

[30] . Clegg, 2004; Easton, 1952.

[31] . Clegg, 2004, 99.

[32] . Cita tomada de Fisher y Unguru, 1971, 358.

[33] . Bridges, 1914, 162.

[34] . Adams, 1987; Panaccio, 2004.

[35] . Clagett, 1968; Grant, 1971.

[36] . Bellitto, 2004; Yamaki, 2001.

[37] . Danielson, 2000, 98; Mason, 1962, 120–21.

[38] . Cohen, 1985; Jaki, 2000.

[39] . Crosby, 1997, 104.

[40] . Cohen, 1985, 107.

[41] . Jaki, 2000; Rosen, 1971.

[42] . Shapin, 1996, 1.

[43] . Sobre la lista de sabios, véase Stark, 2014, 307–8.

[44] . Russell, 1959, 232.

[45] . Kearney, 1964, especialmente 95.

[46] . *Ibid*.; Rabb, 1965.

[47] . Shapiro, 1968, 288.

[48] . Kocher, 1953, 4.

[49] . Ozment, 1980, 191.

[50] . Rashdall, [1936] 1977, 3:408.

[51] . Kearney, 1964, 100.

[52] . Stone, 1964.

[53] . Stone, 1972, 75.

[54] . McCloskey, 2010, 403.

[55] . Whitehead [1925] 1967, 13.

[56] . *Ibid*., 12.

[57] . Descartes, *Oeuvres* 8, 61.

[58] . En Crosby, 1997, 83.

[59] . Whitehead [1925] 1967, 13.

[60] . Needham, 1954–84, 581.

[61] . Lindberg, 1992, 54.

[62] . Jaki, 1986, 105.

[63] . Sobre este tema he escrito ampliamente en Stark, 2003a, capítulo 2.

[64] . En Bradley, 2001, 160.

[65] . En Merton, 1938, 447.

[66] . Einstein, *Letters to Solovine*, 131.

[67] . Cita recogida en Finocchiaro, 2009, 68.

[68] . Cita recogida en *ibid*.

[69] . Drake y O'Malley, 1960.

[70] . Brooke y Cantor, 1998, 20.

[71] . *Ibid*., 110.

[72] . Publicado por University of California Press.

[73] . Shea, 1986, 132.

[74] . Dawkins, 2006, 98. [Trad. española: 2007, 90].

Recuadro 7.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. El lector encontrará las obras de cada uno de ellos en la bibliografía final del libro.

Edward Grant es prestigioso profesor de historia en la Universidad de Indiana y ha recibido numerosos premios y distinciones por sus libros, perfectamente informados y bien escritos, sobre el papel central de la religión en el desarrollo de la ciencia. Entre ellos están *God and Reason in the Middle Ages* (2001) y *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts* (1996).

David C. Lindberg (1935-2015) fue «Hilldale Professor» de historia de la ciencia en la Universidad de Wisconsin. Se graduó en física en la Northwestern University y posteriormente obtuvo el doctorado en historia en la Universidad de Alabama. Autor de más de una docena de libros, principalmente sobre la ciencia medieval y moderna, fue también editor general de *The Cambridge History of Science, 8 vols*.

Stanley Jaki (1924-2009) fue un sacerdote benedictino húngaro que, tras doctorarse en Teología en el Instituto Pontificio de Roma, estudió física en la Fordham University. Otros centros en que prosiguió su formación fueron: Universidad de Stanford, Universidad de California de Berkeley y, finalmente, Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. En 1975 fue nombrado profesor distinguido de física en la Seton Hall University. A partir de 1966 publicó un libro cada año (a veces dos); el último salió a la luz un año antes de su muerte. De todos esos libros, personalmente he aprendido mucho de *The Savior of Science* (1988).

Sir R. W. Southern (1912-2001) realizó toda su carrera académica en Oxford: como estudiante, como miembro del Balliol College, como «Chichele Professor» de historia moderna y, finalmente, como presidente del St. John's College. Presidió también la Royal Historical Society de 1969 a 1973 y en 1974 fue nombrado Caballero. Su obra *La formación de la Edad Media* (1955; edición original inglesa, 1953) ha sido uno de los libros más influyentes de todos los publicados en el siglo XX sobre la Edad Media.

El mito de santificar la esclavitud. Según un mito ampliamente difundido, la Iglesia Católica no solo no se opuso a la esclavitud, sino que aceptó de buen grado el hecho de que miembros del clero poseyeran esclavos, como muestra el dibujo **[*9]** .

8.
Bendita esclavitud

DURANTE mucho tiempo ha sido una creencia ampliamente compartida que la Iglesia Católica aceptó la esclavitud hasta fecha relativamente reciente. Así lo afirma John Francis Maxwell en su obra *Slavery and the Catholic Church* (1975): «Desde el siglo VI hasta bien entrado el siglo XX la enseñanza continuada de la Iglesia ha sido que (...) la esclavitud es moralmente legítima» [1] . Aunque algunos historiadores han afirmado que la Iglesia no condenó la esclavitud hasta 1890 [2] , Maxwell sostuvo que dicha condena ¡no había tenido lugar hasta 1965!

Sin embargo, como ya he señalado en el capítulo 4, la Iglesia se opuso a la esclavitud y la eliminó en Europa hace ya más de un milenio. Después, cuando los colonialistas europeos empezaron a reestablecer la esclavitud en el Nuevo Mundo, los papas se opusieron tenazmente a ello. Lamentablemente, los papas carecían de poder para imponer su voluntad: los españoles habían saqueado recientemente Roma y gobernaban en gran parte de Italia. A pesar de todo, la Iglesia fue capaz de promulgar y hacer cumplir una serie de leyes sobre el trato que había que dar a los esclavos, que de esta manera se ahorraron muchos de los peores rasgos de la esclavitud que predominaron en las zonas de población protestante. Además, para evitar que los nativos americanos fueran esclavizados y explotados por los colonos, los jesuitas proyectaron y pusieron en marcha la creación de una admirable y sofisticada

civilización indígena, hoy extrañamente olvidada, que finalmente fue destruida por los ejércitos portugués y español, que trataron brutalmente a los jesuitas y los expulsaron del continente.

Oposición papal a la esclavitud

Empezaré exponiendo la postura de Tomás de Aquino (1225-1274), porque su conclusión teológica de que la esclavitud es un pecado guio la política papal a partir de entonces. Recordemos que en tiempo de Tomás de Aquino la esclavitud no existía ya en Europa, de manera que su conclusión fue el resultado de su análisis global de la moralidad en las relaciones humanas. Tomás situó la esclavitud frente a la ley natural, y dedujo que todas las «criaturas racionales» tenían derecho a ser tratadas con justicia. De ahí que no encontrase base alguna natural que justificase el hecho de que una persona es esclavizada por otra, «eliminando cualquier justificación posible de la esclavitud basada en la raza o la religión» [3] . La recta razón, no la coerción, constituye la base moral de la autoridad: «La ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón (...) Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón deja de ser ley para convertirse en violencia» [4] , ya que ningún ser humano está destinado por naturaleza a utilizar a otro ser humano como un fin. Tomás de Aquino distingue aquí dos formas de «sumisión» o autoridad: justa o injusta. La primera existe cuando los gobernantes trabajan en favor o beneficio de sus súbditos. La forma injusta de sumisión es aquella que exige una ley que no se conforma a la razón. Se trataría de una «ley tiránica (...) en la que el gobernante dirige al súbdito en beneficio del propio gobernante» [5] . Basándose en la inmensa autoridad que Tomás de Aquino

llegó a tener en la Iglesia, la idea de que la esclavitud era expresión de estas leyes tiránicas se convirtió en opinión oficial.

Es verdad que varios papas que gobernaron la Iglesia poco después de la época de Tomás de Aquino no cumplieron su obligación moral de oponerse a la esclavitud. De hecho, en 1488 el papa Inocencio VIII aceptó el regalo de un centenar de esclavos moros que le hizo el rey Fernando de Aragón, y que el papa repartió entre sus cardenales favoritos. Evidentemente, Inocencio violó también otras normas morales: por ejemplo, engendró a varios hijos en condiciones inmorales. Por otra parte, el hecho de que los moros tuviesen gran cantidad de esclavos y sistemáticamente trataran de esclavizar a cristianos, hizo que muchas personas, incluido Inocencio VIII, no se tomaran tan en serio la prohibición de la esclavitud en lo que a los moros se refería. Sin embargo, los papas posteriores rechazaron este comportamiento e interpretaron de nuevo estrictamente la conclusión de Tomás de Aquino, como ya habían hecho los papas anteriores a Inocencio VIII.

Durante la década de 1430 los españoles colonizaron las islas Canarias y empezaron esclavizando a la población nativa. Cuando la noticia de estas acciones llegó a oídos del papa Eugenio IV (1431-1447), este publicó la bula *Sicut dudum*. En ella, el papa no se anduvo con miramientos. Bajo amenaza de excomunión, ordenó que todos aquellos que estuviesen implicados en el asunto disponían de quince días, desde la fecha de recepción de la bula, «para devolver a su anterior estado de libertad a todas y cada una de las personas, de uno u otro sexo, que hubiesen vivido como residentes en las dichas islas Canarias (...) Estas personas han de ser total y perpetuamente libres y han de poder irse por su cuenta sin que se vean obligadas a pagar o recibir dinero alguno» **[6]** . Los papas Pío II (1458-1464) y Sixto IV (1471-1484) siguieron condenando con nuevas bulas la esclavización de los nativos de las islas Canarias, que, evidentemente, seguía siendo una práctica habitual. Lo que

pone de relieve este episodio es la debilidad de la autoridad papal de entonces, no la indiferencia de la Iglesia frente a la práctica pecaminosa de esclavizar a determinadas personas.

Con el éxito de las invasiones española y portuguesa del Nuevo Mundo, la esclavización de los nativos americanos y la importación de africanos se acentuaron, y algunos traficantes de esclavos se escudaron en el razonamiento de que lo que ellos hacían no era una violación de la moralidad cristiana, porque a quienes ellos esclavizaban no eran «criaturas racionales» con derecho a disfrutar de libertad, sino una especie de animales, y por tanto legítimamente sometidos a explotación humana. Este subterfugio teológico en que se amparaban los traficantes de esclavos fue utilizado, tal vez cínicamente, por Norman F. Cantor para acusar al catolicismo: «La Iglesia aceptó la esclavitud (...) En la España del siglo XVI, los cristianos seguían discutiendo todavía si los esclavos negros tenían alma o eran criaturas animales del Señor» [7] . Cantor no aludió para nada al hecho de que Roma rechazase de lleno la afirmación de que los africanos no fuesen seres plenamente humanos, ni a que los papas denunciaron reiteradamente la esclavitud que se practicaba en el Nuevo Mundo como razón para los católicos pudieran ser excomulgados.

Y esto es precisamente lo que el papa Paulo III (1534-1549) se vio obligado a decir sobre la cuestión. No solo reconoció el desafío moral del protestantismo y organizó la Contrarreforma, sino que publicó una espléndida carta contra la esclavitud que se practicaba en el Nuevo Mundo; de todos modos, como ocurriera con documentos parecidos de otros papas, la carta de Paulo III estuvo bastante «perdida» como documento histórico hasta fecha muy reciente [8] . En el caso de la carta de Paulo III, su pérdida tal vez no se debió exclusivamente al sesgo de los historiadores protestantes, sino también

a las desdeñosas reacciones que provocó el hecho de que el papa atribuyese la esclavitud a Satanás:

> [A Satanás,] enemigo del género humano, que siempre se opone a los hombres buenos poniendo en peligro la existencia de la humanidad, se le ha ocurrido una forma, inaudita hasta ahora, en virtud de la cual él puede impedir que la palabra salvífica de Dios sea predicada a las naciones. Ha provocado a algunos de sus aliados los cuales, deseando satisfacer su propia avaricia, se atreven a afirmar por doquier que los indios occidentales y meridionales de los que hemos tenido conocimiento en estos últimos tiempos son susceptibles de ser sometidos a nuestro servicio como animales salvajes, bajo el pretexto de que carecen de la fe católica. Y ellos los esclavizan, sometiéndolos a penas tan duras que apenas se atreven a usar con los animales salvajes.
>
> Por lo tanto, nos (...) tomando nota de que los indios son efectivamente verdaderos seres humanos (...) en virtud de nuestra Autoridad Apostólica decretamos y declaramos por las presentes cartas que los mismos indios y *todos los otros pueblos* –incluso aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia– (...) no deberían verse privados de su libertad ni de otras posesiones suyas (...) y no deben ser reducidos a esclavitud, y que cualquiera otra cosa contraria que suceda debe ser considerada nula e inválida **[9]** .

En una segunda carta sobre la esclavitud, Paulo III impuso el castigo de la excomunión a todo aquel que, independientemente de su «dignidad, estado, condición, o grado, (...) de alguna manera se atreviese a reducir a los dichos indios a la esclavitud o a despojarlos de sus bienes» **[10]** .

Pero no sucedió nada. Pronto, además de la brutal explotación de los indios, barcos negreros españoles y portugueses empezaron a navegar entre África y el Nuevo Mundo. Y justamente como los misioneros católicos que trabajaban en ultramar habían incitado a Roma a condenar la esclavización de los indios, parecidas reclamaciones hicieron con respecto a los esclavos negros importados. El 22 de abril de 1639, el papa Urbano VIII (1623-1644), atendiendo a la petición que le habían hecho los jesuitas de Paraguay, publicó la bula *Commissum Nobis*, en la que confirmaba la norma, establecida por «nuestro predecesor Paulo III», según la cual todos aquellos que esclavizaban

a otros eran merecedores de excomunión [11] . Finalmente, la Congregación del Santo Oficio (es decir, la Inquisición romana) tomó cartas en el asunto. El 20 de marzo de 1686 publicó una importante declaración sobre esta materia en forma de preguntas y respuestas:

> Se pregunta:
>
> ¿Está permitido apresar por la fuerza y el engaño a negros y otros nativos que no han manifestado hostilidad alguna contra nadie?
>
> Respuesta: No.
>
> ¿Está permitido comprar, vender o hacer contratos con negros y otros nativos que, sin haberse mostrado hostiles hacia nadie, han sido hechos cautivos por la fuerza o el engaño?
>
> Respuesta: No.
>
> Quienes son dueños de negros y otros nativos que, sin haber mostrado hostilidad alguna contra nadie, han sido capturados por la fuerza o el engaño, ¿no están obligados a dejar de nuevo en libertad a esos esclavos?
>
> Respuesta: Sí.
>
> Quienes han capturado, comprado y están en posesión de negros y otros nativos que, sin haberse mostrado hostiles hacia nadie, fueron apresados por la fuerza o el engaño, ¿no están obligados a compensar de alguna manera a esos esclavos?
>
> Respuesta: Sí.

Nada resulta ambiguo en este cuestionario. El problema no fue que la Iglesia dejase de condenar la esclavitud; el problema fue que pocos oyeron las condenas y que la mayoría no hizo caso de ellas. En esa época, los papas tenían poco o ninguna influencia sobre españoles o portugueses, porque hasta aquel momento los españoles gobernaban sobre buena parte de Italia; en 1527, el ejército del emperador Carlos V llegó incluso a saquear la ciudad de Roma. Si el papa tenía poca influencia en España y Portugal, en las colonias del Nuevo Mundo de ambos países esa influencia era prácticamente nula, excepto indirectamente, a través de la obra de las órdenes religiosas. De hecho, era ilegal incluso publicar los decretos papales «en los territorios

españoles de ultramar sin contar con la aprobación del rey», y además el rey nombrada a todos los obispos [12] .

No obstante, la bula del papa Urbano VIII fue leída en público por los jesuitas en Río de Janeiro, con el resultado de que los alborotadores atacaron el colegio local de los jesuitas e hirieron a varios sacerdotes. En Santos, una muchedumbre pisoteó al vicario general jesuita cuando intentó publicar la bula, y los jesuitas fueron expulsados de São Paulo cuando cundió la noticia de su implicación en la obtención de la bula [13] .

Evidentemente, aunque no fuese publicada formalmente en el Nuevo Mundo, la bula de Urbano VIII no constituyó un secreto. Así, pues, ¿por qué fue «desconocida» para los historiadores modernos? Es más, ¿por qué muchos de los ataques papales contra la esclavitud no fueron mencionados ni siquiera en las historias más respetadas?

Las bulas papales no fueron desconocidas para el eminente historiador Stanley M. Elkins. En su famosa obra *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (1959), escribió: «El mismo papado la denunciaría [la esclavitud] de diversas maneras en 1462, 1537, 1639, 1741, 1815 y 1839». Pero, ¡eso fue todo! ¡Un enunciado! Ninguna cita. Nada más. Sin embargo, Elkins prestó más atención a los papas que muchos otros historiadores de la esclavitud igualmente famosos. La única entrada «Pope» (*Papa*, en inglés) que figura en el índice analítico del renombrado libro de David Brion Davis sobre la esclavitud en la cultura europea, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental* (1966), es la dedicada al poeta inglés Alexander Pope. Y esto mismo se puede decir del amplio estudio de Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery* (1998). Tampoco se cita ni una sola vez a ningún papa en la guía enciclopédica de Drescher y Engerman, *A Historical Guide to World Slavery* (1998), aunque uno no comprende cómo

es posible que los papas no sean mencionados en un libro que dedica largos apartados a las «cuestiones morales» y la «religión». Pero, esta ha sido hasta ahora la situación.

Naturalmente, los católicos no fueron los únicos esclavistas en el Nuevo Mundo. Y habría que recordar que inicialmente la introducción de esclavos en las colonias holandesas e inglesas no suscitó la menor protesta de los líderes protestantes.

Códigos para esclavos

Aunque las bulas papales contra la esclavitud fueron silenciadas e ignoradas por los esclavistas en el Nuevo Mundo, las enseñanzas claramente antiesclavistas de la Iglesia tuvieron, a pesar de todo, importantes efectos moderadores en las regiones católicas de América. Estos efectos moderadores se produjeron gracias a la formulación y la exitosa aplicación del *Code noir* francés y del *Código negro español*.

El *Code noir* fue preparado por Jean-Baptist Colbert (1619-1683), ministro de finanzas de Luis XIV, con la ayuda de representantes destacados del clero francés. El objetivo de sus promotores fue poner por escrito un amplio código legal que regulase la esclavitud en las colonias francesas. Este *Code* ha sido tergiversado descaradamente por casi todos los historiadores modernos de la esclavitud. Muchos se han fijado exclusivamente en su artículo 3, que prohibía que los esclavos fuesen instruidos en cualquier otra religión que no fuese el catolicismo romano, para mostrar el carácter tendencioso del mismo. Ninguno de esos historiadores ha señalado que, por esa misma época, el culto público de la Iglesia Católica estaba prohibido en

todas las colonias británicas, excepto en Maryland, y que en las colonias británicas estaba prohibido ofrecer a los esclavos instrucción religiosa o el bautismo. Más importante es que estos historiadores ignoraron los numerosos artículos del *Code* que desarrollaban la premisa expresamente reconocida de que el esclavo «es una criatura de Dios». En virtud de esta premisa, el *Code* exigía a los propietarios que bautizasen a sus esclavos, que les ofreciesen instrucción religiosa, y que les permitiesen celebrar el sacramento del matrimonio, que a su vez se convirtió en razón para prohibir la venta separada de los miembros de una misma familia. Además, los esclavos no estaban obligados a trabajar los domingos y fiestas religiosas (de medianoche a medianoche), y los amos que quebrantaban esta norma podían ser multados o incluso se exponían a que les confiscasen los esclavos. Otros artículos especificaban las cantidades mínimas de comida y la ropa de vestir que los amos estaban obligados a ofrecer a sus esclavos; también se precisaba que los esclavos discapacitados y los ancianos debían ser atendidos adecuadamente, hospitalizándolos incluso si era necesario.

Seguramente no sorprenderá a nadie que el artículo 12 prohibiese a los esclavos llevar armas o garrotes, o que el artículo 13 declarase ilegal que «esclavos pertenecientes a diferentes amos se juntasen formando una multitud». El artículo 38, que prohibía que los esclavos fuesen torturados por sus amos, permitía en cambio que estos pudieran azotarlos. Como se verá, de estos artículos se han valido algunos historiadores, que los han tergiversado como el resto del *Code*, en un esfuerzo por demostrar que de lo único que se preocupaba este código legal era de «proteger a los blancos». Peter Gay escribió que el *Code* era «extraordinariamente riguroso, ¡con el esclavo, naturalmente!» **[14]** . Y la *Columbia Encyclopedia* (2ª ed.), en la entrada sobre Luisiana, explicaba: «El *Code noir*, adoptado en 1724, aseguraba el estricto control de las vidas de sus [esclavos] y la protección de los blancos. Medidas

complementarias presentaban el catolicismo como la religión oficial». Así de sencillo. Para poder perpetrar semejante fraude fue necesario pasar por alto los diversos artículos que acabo de citar, así como el artículo 39, que ordenaba a los funcionarios de justicia «proceder criminalmente contra los amos y vigilantes que hayan matado a sus esclavos o los hayan mutilado», cuestión de indudable importancia desde la perspectiva de un esclavo.

También está de moda despachar el *Code* con la disculpa de que se trató de una legislación que a menudo no se observó ni se aplicó plenamente. David Brion Davis lamentó que, «por lo visto, no existe constancia escrita de que un amo francés hubiese sido ejecutado por matar a uno de sus esclavos» **[15]**. El peso de semejante afirmación habría cambiado sustancialmente si Davis hubiese transcrito al completo la cita que le sirvió de fuente. En ella se dice: «Los amos que maltratan o matan a esclavos pueden ser procesados, y existen registros de pleitos interpuestos contra ellos, aunque al parecer ningún amo parece haber sido condenado a muerte por matar a un esclavo» **[16]**. Sin duda, los amos tenían ventajas cuando el *Código* se utilizaba para juzgar sus acciones. Pero, teniendo en cuenta que los amos franceses de esclavos eran conscientes de que el *Código* era obligatorio, todavía en ocasiones debieron de sentir la necesidad de modificar su comportamiento, mientras que los amos británicos y holandeses de esclavos no se enfrentaban a ningún tipo de límites o peligros legales.

Desde el comienzo, el tratamiento que las leyes españolas dieron a los esclavos fue más humano incluso que el de la legislación francesa, porque de hecho fue modificado en mayor medida por la influencia de la Iglesia. A finales del siglo XVIII, España adoptó el *Código negro español*, basado en un código castellano del siglo XIII redactado para fijar normas para el tratamiento de los prisioneros de guerra moriscos reducidos a la esclavitud. El *Código* español incluía la mayoría de las medidas adoptadas por el *Código*

francés, pero además era mucho más liberal, en el sentido de que garantizaba a los esclavos el derecho a disponer de una propiedad personal y a comprar su propia libertad. En particular, los esclavos estaban capacitados para demandar a los tribunales «que los tasasen en su justo precio y poder comprarse a sí mismos, incluso de amos o amas poco dispuestos a venderlos, al precio de mercado judicialmente establecido» [17] . Esta posibilidad se vio facilitada enormemente por las cláusulas del *Código* que reconocían a los esclavos el derecho a trabajar por cuenta propia en sus días libres, incluidos los ochenta y siete días al año que estaban libres, por no tener que trabajar para sus amos los domingos y días festivos. En las zonas rurales, a los esclavos se les permitía normalmente vender los productos cultivados en sus propios huertos y quedarse con las ganancias [18] .

Muchos escépticos han descartado los derechos que otorgaba el *Código español* por considerarlos meramente «simbólicos». Pero, ¿cómo explicar entonces el hecho de que en 1817 hubiera 114.058 negros libres solo en Cuba, número varias veces superior al constatado en *todas* las Antillas Británicas? ¿O que los esclavos españoles se hubieran casado en el templo casi en la misma proporción que los blancos? Por lo que a la aplicación del *Código* se refiere, los obispos celebraron numerosos sínodos para «tratar de las condiciones locales», y en esas asambleas «siempre legislaron en favor de la plena libertad y de los derechos [de los esclavos] que eran permisibles» de acuerdo con el *Código* vigente. Mientras tanto, «el clero inferior, especialmente a nivel parroquial, ponían en práctica esta ley» [19] . Y lo hacían no solo manteniendo estrechas relaciones con sus parroquianos negros, sino también explicándoles las implicaciones religiosas de muchos aspectos de la relación amo-esclavo. No solo se bautizaba a los esclavos recién nacidos con ceremonias litúrgicas habituales de la Iglesia, lo que subrayaba la «condición humana» de tales niños, sino que las parejas de

esclavos podían casarse en el templo, e incluso la manumisión (acto en virtud del cual un esclavo recuperaba su libertad) se celebró con una ceremonia religiosa en el templo [20] .

Por el contrario, los británicos y los holandeses no solo no bautizaban a los esclavos, sino que varias colonias imponían fuertes multas a quienes se atrevían a hacerlo. El poder de los amos de los esclavos no tenía límites, hasta que en 1661 Barbados adoptó un código que posteriormente fue aplicado también en otras colonias británicas [21] . Según este código, los amos tenían derecho a «aplicar una fuerza ilimitada para obligar a trabajar», sin penalización alguna, aunque el uso de esa fuerza provocase la muerte del esclavo [22] . A los esclavos no se les permitía casarse, y los amos tenían prohibido conceder la libertad a uno de sus esclavos. Más tarde esta medida se cambió, pero el impuesto que tenían que pagar quienes aspirasen a obtener la manumisión era tan alto que dicha aspiración se hizo prohibitiva; con esta medida se pretendía evitar que aumentase el número de los «negros libres», puesto que estos representaban un «gran inconveniente» [23] . De esta manera, durante muchos años los historiadores aceptaron que la situación de los esclavos era mucho mejor en las colonias españolas. Sir Harry Johnson expresó esta idea así: «Bajo la bandera (...) de España, la esclavitud no representó una existencia sin esperanza, una vida infernal, como ocurrió en la mayor parte de las Antillas Británicas» [24] .

Pero, durante la década de 1960, se escucharon voces revisionistas decididas a imponer la idea de que los esclavos no habían disfrutado de la menor ventaja (es más, tal vez habían vivido peor) bajo el gobierno español. ¿Por qué? Autores marxistas como Marvin Harris pusieron en tela de juicio la idea de que un aspecto de la cultura como los códigos legales o los ideales pudieran ejercer la menor influencia. Únicamente *podían* importar los

factores materiales, y ¡estos eran los mismos en todas partes! [25] Lamentablemente, por razones diferentes –pero igualmente falaces–, también algunos historiadores no marxistas estaban decididos a negar que los códigos católicos para los esclavos hubieran tenido la menor importancia. Entre estos últimos, la voz más influyente fue la de David Brion Davis, que en 1966 ganó el Premio Pulitzer con el libro publicado ese mismo año. Davis condenó como «modelos idealizados» todas las reivindicaciones que afirmaban que las condiciones de vida de los esclavos eran más aceptables en las zonas católicas, equiparando a quienes sostienen este punto de vista con los «apologistas sureños» de la esclavitud. En cambio, para Davis «la esclavitud negra representó un fenómeno –o *Gestalt*– único, cuyas divergencias fueron menos significativas que los patrones subyacentes de unidad» [26] . Esta declaración fue seguida por otras muchas tomas de posición según las cuales los códigos más humanos de los esclavos eran ineficaces, debido a la deshonestidad de los magistrados y al sadismo y la codicia de los amos. Finalmente, Davis concluyó que, por «falta de información estadística detallada» y debido a que la cuestión resultaba «demasiado compleja», es «imposible aceptar que el trato que recibieron los esclavos fuera sustancialmente mejor en América Latina que en las colonias británicas, tomadas como un todo» [27] .

Me inclino a pensar que la argumentación quisquillosa de Davis obedece a su sensibilización a la «corrección política». Sus colegas eran propensos a acusar de «ser blando con la esclavitud» a quien admitiese que un determinado sistema esclavista pudiera haber sido menos brutal que otro, acusaciones que más tarde recayeron sobre los excelentes investigadores Roger Fogel y Stanley Engerman cuando, en 1974, publicaron su magnífico *Tiempo en la Cruz.* La postura políticamente correcta, y por tanto segura, era

afirmar que la esclavitud había sido igualmente inhumana en todas sus manifestaciones.

Pero eso no es cierto. Tampoco Davis había dicho la verdad cuando se refirió a la falta de las estadísticas pertinentes. Hacía tiempo que tales estadísticas estaban al alcance de quienes deseasen conocerlas, pero nadie las había tomado en serio hasta que yo las publiqué en *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery* (2003). Todo lo que se requería era un cierto conocimiento de la historia de América y estar familiarizado con las primitivas publicaciones del censo norteamericano. Los datos del censo sobre las personas libres de color, disponibles en la mayor parte de las bibliotecas de colegios y universidades durante cerca de dos siglos, ofrecían la oportunidad de llevar a cabo un «experimento natural» que nos permitiese evaluar la eficacia de los códigos católicos para los esclavos. El experimento implicó la comparación de la Luisiana «católica» con el resto de las ciudades «protestantes» del Sur Profundo (*Deep South*) norteamericano.

En Luisiana empezó a estar vigente el *Code noir* en 1724, en el momento de consolidarse la administración francesa en la región. Cuando más tarde, en 1769, Luisiana pasó a estar bajo el gobierno español, la situación de los esclavos mejoró significativamente, debido al carácter más liberal de las estipulaciones del *Código negro español*, que reconocía el derecho de los esclavos a poseer bienes en propiedad y a comprar la propia libertad. Francia recuperó el control de Luisiana en 1802 y al año siguiente se la vendió a los Estados Unidos, pero para entonces las normas católicas relativas a la esclavitud y al trato que debía dispensarse a las personas libres de color estaban profundamente enraizadas en la cultura local. Esto se puso de manifiesto en el hecho de que, como señala el censo de los Estados Unidos del año 1830, el porcentaje de personas de color libres era en Luisiana mucho

más alto (13.2%) que en ningún otro estado esclavista. Era especialmente llamativo el contraste con los estados vecinos cuyas economías de plantación eran similares a las de Luisiana: Alabama (1.3%), Misisipí (0.8%), y Georgia (1.1%).

El contraste entre Nueva Orleans y otras grandes ciudades del Sur Profundo es más revelador todavía si cabe, como se pone de manifiesto en la Tabla 8.1. En Nueva Orleans, los habitantes de color libres alcanzaban el 41.7% en 1830. En Charleston (Carolina del Sur), esta cifra era del 6.4%, y en todas las demás ciudades del Sur Profundo la población de color libre era todavía menos numerosa (véase Tabla 8.1).

¿Pueden deberse estas enormes diferencias a otras causas que no sean los efectos de la legislación y las actitudes católicas con respecto a la esclavitud? No soy personalmente un historiador de la esclavitud. ¿Por qué he tenido que ser yo quien saque a la luz estas estadísticas? Todo el mundo ha podido acceder fácilmente a ellas desde 1833. En cualquier caso, los revisionistas recientes están equivocados. La cultura interesa, y los códigos que regularon las condiciones de vida de los esclavos marcaron una diferencia sustancial. Por supuesto, al final, los protestantes jugaron un papel más importante en la eliminación de la esclavitud. Pero, durante muchas generaciones, la Iglesia Católica se esforzó en solitario por mitigar los horrores de los esclavos. Ya está bien de repetir el tópico según el cual la Iglesia enseñó durante siglos que la esclavitud estaba moralmente legitimada.

Tabla 8.1. Negros libres en ciudades del Sur Profundo, 1830		
	% Negros libres	**Población negra**
N. Orleans, LA	41.7	28.545

Charleston, SC	6.4	56.116
Columbia, SC	5.2	9.534
Savannah, GA	4.3	69.901
Augusta, GA	3.6	6.481
Montgomery, AL	1.0	6.515
Selma, AL	0.9	7.723
Natchez, MS	1.2	11.077
Vicksburg	0.5	4.505

La civilización india- jesuítica

Nos toca hablar ahora de una de las más extraordinarias omisiones de la historia del Nuevo Mundo. A medida que uno conoce esta historia se pregunta, como hago yo ahora, cómo es posible que este importante episodio haya sido eliminado de todas las historias clásicas y bien conocidas del público, y ello a pesar de que sobre él se han publicado estudios perfectamente documentados [28] . Lo que aquí estuvo en juego fue una gran civilización india –que contó incluso con sus propias orquestas sinfónicas– creada bajo la dirección de los jesuitas y que finalmente fue borrada de la faz de la tierra por los ejércitos de España y Portugal.

Bienvenidos a la república jesuítica de Paraguay, fundada en 1609. Abarcaba un territorio dos veces más extenso que Francia, situado al sur del Brasil y al oeste del territorio que el tratado de Tordesillas (1494) atribuía a Portugal. Aquí, un reducido grupo de jesuitas españoles (probablemente

nunca fueron más de doscientos) actuaron como fundadores, protectores, educadores y asesores de una extraordinaria civilización, integrada por al menos treinta «reducciones» [29] –es decir, comunidades– de indios guaraníes. En esta república jesuítica no solo florecieron las artes y la industria –cada una de las reducciones contaba con calles pavimentadas e impresionantes edificios–, sino que además se trató en serio de organizar un gobierno representativo. Como explicó en 1609 el superior de la misión Antonio Ruiz de Montoya, al fundar esta república los jesuitas se habían propuesto cristianizar y «civilizar» a los indios, para que pudieran ser súbditos libres de la Corona, igual que los españoles, y de esa manera conseguir que «entre los españoles y los indios reinase la paz, tarea tan difícil que, desde el descubrimiento de las Indias Occidentales hacía ya más de un siglo, todavía no había sido posible llevar a cabo» [30] .

La república floreció, pero en lugar de servir de base para la igualdad y la paz, su existencia resultó molesta para muchos funcionarios coloniales y para los colonos, y ofreció una tentadora oportunidad para quienes deseaban apropiársela. No obstante, los jesuitas consiguieron anticiparse y ganar la partida a sus adversarios durante más de un siglo. Pero después los acontecimientos se precipitaron. El primer paso en la caída de la república se produjo en 1750, fecha en que portugueses y españoles renovaron el tratado que determinaba el nuevo reparto entre ellos de las tierras de América del Sur siguiendo líneas fronterizas naturales. Como resultado inmediato del tratado, siete reducciones pasaron a depender de la administración portuguesa. Cuando se les ordenó que entregaran esas poblaciones a las autoridades civiles, los jesuitas se resistieron y apelaron a las Coronas portuguesa y española para evitar la entrega de dichas reducciones. Pero lo oposición que encontraron fue demasiado dura y sin escrúpulos, y propaló rumores y falsas pruebas de conspiraciones por parte de los jesuitas contra ambas Coronas.

Así las cosas, en 1750 los españoles enviaron tropas contra las siete reducciones desde el oeste, mientras que los portugueses avanzaron desde el este. Los indios, que estaban bien entrenados en las tácticas militares occidentales y disponían de mosquetes y cañones, derrotaron a ambos ejércitos de tropas europeas. Aunque los jesuitas no habían participado en las batallas fueron considerados traidores y, en consecuencia, en 1758 fueron expulsados de los territorios portugueses y españoles. En España no tardaron en organizarse con éxito nuevas conjuras contra los jesuitas, hasta que finalmente, en 1767, todos los miembros de la orden fueron detenidos y deportados a los Estados Pontificios. En julio de ese mismo año, las autoridades coloniales estaban dispuestas a tomar medidas contra los jesuitas en América Latina, y las primeras detenciones se produjeron en Buenos Aires y Córdoba. Pero solo al año siguiente las tropas españolas atacaron las veintitrés reducciones que quedaban y detuvieron a los jesuitas que continuaban con los indios. Para algunos de estos misioneros, enfermos y ya ancianos, esto significó la muerte, porque los ataron en mulas y los transportaron a través de las montañas con mal tiempo. De esta manera, fueron expulsados los jesuitas del hemisferio occidental. Pronto, la república que ellos habían creado se transformó en ruinas, vencida y saqueada por las autoridades civiles. Descorazonados por el maltrato de que habían sido objeto por las autoridades y por la pérdida de los «padres vestidos de negro», los guaraníes supervivientes se dispersaron como pudieron.

Resulta deprimente, aunque el hecho no nos sorprenda, que entre los pocos historiadores que se toman la molestia de mencionar la república jesuítica una buena parte de ellos la tilden de manifiesto colonialismo católico, condenen a los «fanáticos» jesuitas por imponer a los «dulces» indios la religión y la civilización, y en los esfuerzos de los jesuitas por

mantener una república no vean otra cosa que cruel paternalismo y «despiadada explotación» [31] .

Ahora bien, aunque uno esté dispuesto a aceptar la versión más extremista de tales reivindicaciones, sigue siendo un hecho ineludible que los esfuerzos de los jesuitas por proteger a los indios contra los colonos y las autoridades coloniales que deseaban esclavizarlos o eliminarlos de lleno fueron sinceros y eficaces. Haber puesto en marcha una civilización india avanzada en este contexto histórico fue una proeza extraordinaria. Es más, los historiadores críticos con la iniciativa de los jesuitas al menos han recordado este acontecimiento memorable, mientras que otros muchos lo han ignorado por completo. En la entrada titulada «Paraguay, History of», la *Encyclopaedia Britannica* (15ª ed.) ofrece esta información: «Durante la mayor parte de la época colonial, Paraguay fue conocido principalmente por una gigantesca misión jesuita integrada por 30 *reducciones*». Ni siquiera se le explica al lector qué eran las «reducciones», y nada más se dice sobre el tema en otros volúmenes de la enciclopedia. Por lo que se refiere a las principales obras sobre la esclavitud en el Nuevo Mundo, todas ellas sembradas de juicios amargos (y a menudo anticatólicos) sobre la esclavización y el abuso de los indios en América Latina, ¡ni una palabra!

Conclusión

Por el contrario, los historiadores han prestado considerable atención al hecho de que no todo el clero católico, ni incluso todos los jesuitas, aceptaron siempre la idea de que la esclavitud fuese pecado. A decir verdad, en ocasiones en el seno de sociedades esclavistas, algunos clérigos católicos tuvieron esclavos (como hicieron por otra parte muchos clérigos

protestantes): durante el siglo XVIII y a principios del XIX. Por ejemplo, en Maryland los mismos jesuitas poseyeron esclavos. Otra parte del clero tuvo sus dudas al respecto. Por ejemplo, fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), dominico, llevó a cabo una dura y nada exitosa campaña contra la esclavización de los nativos de América, durante la cual propuso que en su lugar se importasen esclavos de África. Más tarde él mismo lamentaría tan profundamente haber hecho esta propuesta que llegó a dudar de que Dios pudiera perdonarle este terrible pecado [32]. En cualquier caso, en esta materia hay dos afirmaciones que simplemente no son verdad: que la Iglesia no se opuso claramente a la esclavitud, y que de los códigos para los esclavos únicamente se beneficiaron los amos de los esclavos.

---

[1] . MAXWELL, 1975, 10.

[2] . Entre otros, HURBON, 1992; NOONAN, 1993.

[3] . BRETT, 1994, 57, 58.

[4] . TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I-II, q. 93, a. 3.

[5] . *Ibid*., I-II, q. 92, a.1–2.

[6] . En PANZER, 1996, 8.

[7] . CANTOR, 1993, 38.

[8] . AUPING, 1994; PANZER, 1996.

[9] . PANZER, 1996, 19–21. Cursivas del autor.

[10] . *Ibid*., 22.

[11] . *Ibid*., 33.

[12] . LATOURETTE, 1975, 944.

[13] . DELUMEAU, 1977; GENOVESE, 1974.

[14] . GAY, 1969, 411.

[15] . DAVIS, 196, 258.

[16] . GOVEIA, 1969, 132.

[17] . SCHAFER, 1994, 2–3.

[18] . TANNENBAUM, [1946] 1992.

[19] . KLEIN, 1969, 145.

[20] . KLEIN, 1967; MELTZER, 1993; THOMAS, 1997; TURLEY, 2000.

[21] . BECKLES, 1989; DUNN, 1973; GOVEIA, 1969; SHERIDAN, 1974; WATSON, 1989.

[22] . FOGEL, 1989, 36.

[23] . MATHIESON, 1926, 38–40.

[24] . JOHNSON, 1910, 89.

[25] . HARRIS, 1963, 1964.

[26] . DAVIS, 1966, 228–29.

[27] . *Ibid*., 243.

[28] . ABOU, 1997; BOXER, 1962; CARAMAN, 1975; FURNEAUX, 1969; GRAHAM, 1901; MÖRNER, 1965.

[29] . El término «reducciones» alude al hecho de que los jesuitas trataron de concentrar a los indios guaraníes en asentamientos que acogían a muchos más habitantes que los poblados, pequeños y muy dispersos, que estos indígenas habían habitado hasta entonces.

[30] . ABOU, 1997, 65.

[31] . GARAY, [1900] 1965; MADARIAGA, [1948] 1965. Véase un excelente resumen en CARAMAN, 1975.

[32] . HANKE, 1951.

Recuadro 8.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. El lector encontrará las obras de cada uno de ellos en la bibliografía final del libro.

Eugene Genovese (1930-2012) fue el historiador de la esclavitud americana más respetado e influyente del siglo XX. Nacido en Brooklyn, se doctoró en la Universidad de Columbia y fue profesor en varios centros de enseñanza, entre ellos las Universidades de Rutgers y de Rochester, antes de convertirse en investigador independiente. Cuando escribió su gran obra *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (1974) era todavía un marxista comprometido, pero la pasión que demuestra en su búsqueda de la verdad al realizar este trabajo no solo lo hizo merecedor del Premio Bancroft (el galardón más distinguido en el ámbito de los estudios históricos en Estados Unidos), sino que anuncia ya su ruptura con la izquierda.

Sir Henry (Harry) Hamilton Johnson (1858-1927) fue un explorador, botánico, historiador y administrador colonial británico. Tras graduarse en el King's College de Londres, estudió pintura en la Royal Academy, pero más tarde abandonó el arte para ir a explorar África, encontrándose con Henry Morton Stanley en el Congo y, en 1884, dirigió una expedición al monte Kilimanjaro. En 1886 fue nombrado vicecónsul en Camerún, y en 1889 se desplazó a Mozambique. Posteriormente colaboró en la fundación de la colonia británica de Rodesia Nororiental. A lo largo de su vida publicó numerosos libros, varios de ellos sobre el tema de la esclavitud, tanto de África como del Nuevo Mundo.

Herbert S. Klein es investigador y comisario latinoamericano en la Institución Hoover, de la Universidad de Stanford. Antes había sido profesor de historia en la Universidad de Columbia. Se doctoró en la Universidad de Chicago. Especializado en el estudio comparado de la esclavitud, ha escrito veinte libros y más de 160 artículos. A mí me ha influido especialmente su obra *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe* (1986).

Frank Tannenbaum (1893-1969), tras una vida agitada, se distinguió como profesor de historia de América Latina en la Universidad de Columbia, hasta que en 1965 se jubiló. En 1914, Tannenbaum fue uno de los que lideraron una demostración de la asociación de Obreros Industriales del Mundo en Nueva York, como consecuencia de la cual fue arrestado por incitar al desorden público y condenado a un año de cárcel. Una vez recuperada la libertad, continuó durante varios años con sus actividades radicales. Finalmente se matriculó en la Universidad de Columbia y, una vez graduado, obtuvo el doctorado en la Institución Brookings. Tras su paso por el ejército de Estados Unidos, Tannenbaum vivió varios años en Méjico, y en 1935 entró a formar parte del claustro de profesores de la Universidad de Columbia. En 1947 publicó *Esclavo y ciudadano*.

El mito del «Santo Autoritarismo». Durante la guerra civil española (1936-1939) se acusó a la Iglesia de ser contraria a la democracia, por apoyar al dictador de derechas Francisco Franco, que aparece en la foto con un grupo de prelados católicos. De hecho, a la Iglesia no le quedó otra opción que escoger al lado de quién se ponía en la España de entonces, porque los partidos de izquierda, que contaban con el apoyo de la Unión Soviética, asesinaron al comienzo de la guerra a miles de sacerdotes, religiosos y monjas **[*10]** .

9.
Santo autoritarismo

SON muchos los que piensan que la Iglesia Católica es favorable a los gobiernos tiránicos, como lo demostraría el hecho de que durante siglos hiciera suya la doctrina del derecho divino de los reyes. Así, por ejemplo, en el artículo que figura en *Wikipedia* con el título de *Relations between the Catholic Church and the State* (Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado) se afirma rotundamente que «la fe en el origen divino de la autoridad de los monarcas constituyó un elemento central de la visión católica de la forma de gobierno durante la Edad Media» **[1]** . Posteriormente, la Iglesia ha sido enemiga implacable de todas las modalidades de la política liberal, lo que provocó una serie de alarmantes advertencias sobre la «amenaza católica» que ponía en peligro la democracia, emitidas por destacados intelectuales norteamericanos durante las décadas de 1940 y 1950.

• Reinhold Niebuhr, en su día considerado el portavoz más destacado de los protestantes, denunció la brecha existente «entre los presupuestos de una sociedad libre y el inflexible autoritarismo de la religión católica» **[2]** .

• John Dewey, el más famoso educador de su tiempo, advirtió que la Iglesia era una amenaza para la democracia, por tratarse de una «organización mundial reaccionaria» **[3]** .

• Sidney Hook, uno de los filósofos más importantes de la nación, acusó al catolicismo de ser «el movimiento totalitario más antiguo y de mayores dimensiones de la historia» **[4]** .

• Y Talcott Parsons, sociólogo muy influyente de Harvard, expresó la preocupación que sentía por el «componente autoritario presente en la estructura

básica de la Iglesia Católica que puede debilitar la independencia y valoración de la libertad del individuo» **[5]** .

Hoy día, los críticos de la Iglesia se expresan con mayor cautela, pero la opinión de que la Iglesia es favorable a los tiranos sobrevive, alimentada por su «historia» de oposición a los partidos de izquierda y a los regímenes revolucionarios.

Todas estas acusaciones son o muy exageradas o simplemente falsas. Otro artículo de Wikipedia, titulado «Divine Right of Kings» (Derecho divino de los reyes), señala correctamente que esta doctrina fue formulada por primera vez durante del siglo XVII, en el contexto de la Reforma protestante, ¡para justificar la autoridad absoluta de los reyes tanto en asuntos políticos como espirituales! Y existen pruebas concluyentes de que, desde un principio, los padres de la Iglesia adoptaron un punto de vista más bien sombrío del Estado y de sus gobernantes. Evidentemente, esto no significa que la Iglesia fuese desde entonces defensora de la democracia, aunque de hecho apoyó formas republicanas de gobierno cuando estas surgieron en muchas ciudades-estado medievales de Italia. En la mayoría de los casos, la Iglesia se esforzó por entenderse con las formas de gobierno con las que se vio confrontada, si bien es cierto que a menudo trató de moderar y limitar la represión y la explotación ejercidas por los gobernantes. En general, sin embargo, las relaciones entre la Iglesia y el Estado han estado dominadas por el conflicto: el Estado ha tratado a menudo de controlar la Iglesia, y esta siempre ha afirmado su independencia.

En cualquier caso, el principal fundamento para acusar a la Iglesia de favorecer a los gobiernos totalitarios es la tergiversación constante y falaz de que la Iglesia Católica se ha opuesto siempre a la «liberación», como han puesto de manifiesto sus reacciones a las revoluciones francesa y rusa, y

durante la guerra civil española. A decir verdad, fue sorprendente lo lejos que llegó la Iglesia en sus intentos de acomodarse a la revolución francesa, aceptando incluso la supresión del diezmo y la incautación de todas las propiedades eclesiásticas. A pesar de todo, impulsados por su devoción al ateísmo de la «Ilustración», los radicales que controlaban la revolución francesa no pararon hasta declarar que la Iglesia era un enemigo y trataron de eliminarla por completo. ¿Resulta acaso creíble sugerir que semejantes medidas pudieran haber dejado a la Iglesia la menor opción para seguir apoyando la revolución? De manera parecida, posteriormente otros regímenes izquierdistas han condenado la religión y han tratado de aniquilarla: por ejemplo, durante la revolución rusa y en la guerra civil española. Parece absurdo sugerir que la oposición a estos brutales ataques demuestre que la Iglesia favorece a los tiranos; se podría afirmar igualmente que en situaciones como estas la Iglesia ha actuado como enemiga de tiranos.

Antes de tratar más a fondo estas cuestiones, será útil distinguir más a fondo la diferencia la división básica del trabajo y de perspectiva que se da en la «Iglesia».

Dos Iglesias

El cristianismo empezó siendo una oscura secta judía que rápidamente se extendió por el mundo romano, hasta que, a comienzos del siglo IV, cuando ya se habían convertido gran número de romanos (especialmente en la ciudad de Roma) [6] , se unió a ellos el emperador Constantino. Esta circunstancia lo cambió todo. La que hasta entonces había sido una fe perseguida de gentes venidas de fuera, se convirtió ahora en objeto del favor y de la generosidad imperiales.

Irónicamente, el inmenso favoritismo que el emperador Constantino mostró al cristianismo le comportó a este un perjuicio sustancial. Al elevar a los miembros del clero cristiano a niveles superiores de riqueza, poder y categoría social, hasta el punto de que los obispos «se convirtieron en grandes del imperio en igualdad de condiciones con los senadores más ricos» [7] , no es extraño que «se produjera una avalancha para acceder al sacerdocio» [8] . Pronto los ministerios cristianos, especialmente los de más alto rango social, fueron encomendados a los hijos de la aristocracia: en ocasiones, algunos fueron puestos al frente de obispados antes incluso de ser bautizados. Posteriormente, el acceso a ciertas posiciones eclesiásticas fue principalmente cuestión de influencia, comercio y, con el tiempo, de herencia. La simonía se convirtió en norma: los ministerios sagrados fueron objeto de un amplio y costoso tráfico que no implicó solo la venta de los puestos más importantes, como los obispados, sino incluso de los destinos humildes como las parroquias. De ahí que rápidamente surgiesen grandes familias clericales cuyos hijos sucedían a sus padres, tíos y abuelos en el desempeño de los ministerios sagrados. Incluso el papado cayó en ocasiones en manos de algunas familias. El papa Inocencio (401-417) fue hijo de su predecesor el papa Anastasio (399-401). El papa Silverio (536-537) fue hijo del papa Hormisdas (514-523). Muchos otros papas fueron hijos, nietos, sobrinos y hermanos de obispos y cardenales. Peor todavía fue que competir por cargos importantes de la Iglesia resultara en ocasiones una aspiración tan corrupta e intensa que, durante el periodo que va del 872 al 1012, una tercera parte de todos los papas murió de forma violenta, muchos de ellos asesinados como fruto de las constantes intrigas que reinaban entre las familias eclesiásticas romanas [9] , y al menos uno de ellos murió a manos de un marido airado [10] .

Naturalmente, muchos de los que se incorporaron a la vida religiosa no fueron ni arribistas ni libertinos; incluso algunos hijos de las familias clericales fueron profundamente sinceros. En efecto, al mismo tiempo que se inició la «avalancha» para acceder al sacerdocio por parte de los hijos privilegiados, se produjo una rápida expansión del monacato, que, tal vez sorprendentemente, también estuvo dominado por los privilegiados: el 75 por ciento de los santos ascetas medievales fueron hijos e hijas de la nobleza, entre los cuales se cuentan algunos hijos e hijas de reyes [11] . A mediados del siglo IV había varios miles de monjes y monjas, que en su inmensa mayoría vivían en comunidades organizadas. Con el paso del tiempo, el número de monjes y monjas continuó subiendo como la espuma. Todo ello desembocó en la constitución de dos Iglesias paralelas, que en la práctica podemos identificar como la *Iglesia del poder* y la *Iglesia de la piedad*.

La «Iglesia del poder» constituyó el tronco principal de la Iglesia tal como esta se desarrolló respondiendo al carácter incomparable de la condición social y de la riqueza que Constantino otorgó al clero. Este tronco incluía a la gran mayoría de sacerdotes, obispos, cardenales y papas que gobernaron la Iglesia la mayor parte del tiempo hasta que, durante el siglo XVI, se inició la Contrarreforma. La mayoría de los clérigos integrados en la Iglesia del poder fueron varones sensibles y moderados, pero tendieron a ser mundanos en ambos sentidos de este término: prácticos y moralmente permisivos.

Por el contrario, la «Iglesia de la piedad» exigía que la virtud estuviese por encima de la mundanidad, y constantemente trató de reformar la Iglesia del poder. El año 1046 señala el comienzo de una etapa intermedia que duró más de un siglo, durante la cual la Iglesia de la piedad ejerció el control sobre el papado. De hecho, en 1073 un monje fue elegido papa (Gregorio VII), y también los tres papas siguientes fueron monjes, incluido Urbano II, que

convocó la primera cruzada. Incluso una vez recuperado el papado, la Iglesia del poder fue incapaz de silenciar a la Iglesia de la piedad, porque esta se mantuvo firmemente asentada en el monaquismo, que a su vez poseía fuertes lazos familiares que lo relacionaban con las élites dirigentes.

En la práctica, ambas Iglesias se dividieron el trabajo. De las tareas de conversión, especialmente de los territorios paganos, se encargó la Iglesia de la piedad, y lo mismo sucedió con la tarea evangelizadora. Fueron monjes los que viajaron de aldea en aldea, predicando en cada una de ellas. La educación en todos los niveles –entre los que se incluyeron los tutores de la nobleza, así como sus confesores– fue igualmente terreno reservado a la Iglesia de la piedad. Esta misma Iglesia fundó y dotó de personal a todas las universidades, por lo que todos los grandes teólogos y sabios –incluidos aquellos que terminaron siendo nombrados obispos y cardenales (véase capítulo 7)– pertenecieron también a esta Iglesia de la piedad. En cambio, la mayor parte de las parroquias locales fueron atendidas por personal perteneciente a la Iglesia del poder, que se encargó también de las tareas administrativas dentro del cristianismo. Tal vez para sorpresa de muchos, ambas Iglesias estuvieron a menudo de acuerdo cuando se trató de abordar las relaciones con el Estado: ambas reivindicaron el derecho de juzgarlo.

Sobre los gobernantes mundanos

Bernard Lewis, en su día prestigioso profesor de Princeton especializado en el estudio del islam, señaló que la idea de la separación de Iglesia y Estado «es, en un sentido profundo, cristiana» [12]. En la mayoría del resto de civilizaciones, la religión y el Estado están unidos. Naturalmente, todo empezó cuando Jesús recordó a sus oyentes: «Pues, dad al César lo que es del

César y a Dios lo que es de Dios» (Mateo 22,21). Fiel a este espíritu, la Iglesia aceptó generalmente de buen grado dejar el poder político a los gobernantes seculares, al tiempo que adoptaba una visión más bien escéptica de su legitimidad moral. De hecho, aunque san Pablo había defendido que los cristianos debían obedecer a los gobernantes seculares, por malvados que estos fuesen personalmente –a no ser que se les ordenase quebrantar un mandamiento de Dios–, cuando la amenaza de persecución dejó de cernerse sobre ellos, los teólogos cristianos se volvieron cada vez más críticos con respecto a la autoridad moral del Estado. En *La ciudad de Dios*, san Agustín puso de manifiesto que, aunque fuese esencial para una sociedad organizada, el Estado seguía careciendo de una legitimidad fundamental:

> Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? ¿Y qué son estas bandas, sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada. Supongamos que a esta cuadrilla se le van sumando nuevos grupos de bandidos y llega a crecer hasta ocupar posiciones, establecer cuarteles, tomar ciudades y someter pueblos: abiertamente se autodenomina reino, título que a todas luces le confiere no la ambición depuesta, sino la impunidad lograda. Con toda finura y profundidad le respondió al célebre Alejandro Magno un pirata caído prisionero. El rey en persona le preguntó: «¿Qué te parece tener el mar sometido al pillaje?» «Lo mismo que a ti –respondió– tener el mundo entero. Solo que, a mí, como trabajo con una ruin galera, me llaman bandido, y a ti, por hacerlo con toda una flota, te llaman emperador» **[13]**

Con frecuencia, este «realismo chocante» **[14]** ha sorprendido y molestado a los lectores de san Agustín. Pero, dada la enorme autoridad del escritor, este punto de vista configuró sensibilidades políticas cristianas a partir de entonces. Algunos escritores cristianos se han sentido siempre libres para sugerir medidas destinadas a mejorar el Estado, hacerlo más equitativo, e incluso para prescindir totalmente de monarquías. Un paso extraordinariamente importante en esa dirección implicó la repulsa decidida

de la idea del «derecho divino de los reyes». Aunque reivindicaciones de este tipo contaron a veces con el apoyo explícito de algunos reyes (especialmente de monarcas protestantes), la Iglesia invariablemente las rechazó. Además, con su insistencia en la secularidad de la realeza, la Iglesia hizo posible analizar la base del poder mundano y la interacción de derechos y norma. En la segunda mitad del siglo XIV, John Wycliffe hizo notar que, si los reyes eran escogidos por Dios y gobernaban con derechos divinos, era que Dios debía asistir y aprobar los pecados de los tiranos, lo que sin duda era «una conclusión blasfema» [15] . Por consiguiente, no era pecado oponerse a los tiranos.

Aunque un poco a regañadientes, esta conclusión ya la había admitido un siglo antes Tomás de Aquino. Después de advertir de los numerosos peligros que implica la acción de eliminar a un tirano, incluido el hecho de que con excesiva frecuencia lo que se consigue es instaurar una tiranía peor todavía, Tomás de Aquino escribió en *Del gobierno de los príncipes*: «Si de derecho pertenece al pueblo elegir al rey, ese mismo pueblo puede justamente deponer al que había instituido, y también limitar sus poderes, si usa mal y tiránicamente del poder regio». Sin embargo, Tomás aconsejaba: «Se ha de procurar con toda diligencia que el pueblo gobernado por un rey no termine cayendo en las manos de un tirano» [16] . Y, de hecho, esto es lo que aconteció en muchos lugares de Europa, con el total apoyo de la Iglesia.

En Inglaterra, en 1215, una coalición de nobles y funcionarios de la Iglesia, entre los cuales se encontraban todos los obispos y el maestro de los Caballeros Templarios, impusieron la Carta Magna al rey Juan I, limitando estrictamente sus poderes regios. Al mismo tiempo, en Italia, varias ciudades-estado desarrollaron formas republicanas de gobierno, también en este caso con la activa participación de la jerarquía eclesiástica [17] .

Naturalmente, en la mayor parte de Europa se mantuvieron los reinos tradicionales. Y aquí el papel de la Iglesia para mitigar los abusos y la tiranía de los reyes adoptó la forma de sanciones impuestas a los gobernantes, a veces a través de sus confesores y en ocasiones por medio de iniciativas oficiales de la Iglesia.

Sobre la influencia que tuvieron los confesores en la nobleza ya dije algo en el capítulo 5, al hablar de las peregrinaciones a Tierra Santa. Muchos nobles viajaban a Jerusalén; algunos recorrían a pie y descalzos todo el camino, porque sus confesores se lo exigían para poder absolverlos de sus pecados. Muchos de los pecados implicados eran meramente personales, como el asesinado de la esposa o de un adversario, pero ocasionalmente podían implicar abuso de poder. Naturalmente, por lo general los confesores solían mitigar los impulsos tiránicos con penitencias mucho menos gravosas que una peregrinación a Tierra Santa. De hecho, la mayoría de las veces actuaban como la conciencia que susurraba al oído de los gobernantes recordándoles sus responsabilidades.

Mucho más dramáticas fueron las acciones emprendidas por funcionarios de la Iglesia, especialmente por el papa, para limitar el poder y el mal comportamiento de los reyes. De hecho, los papas medievales reivindicaron para sí el derecho de deponer a los reyes. A veces sus esfuerzos para conseguirlo tuvieron éxito, y a veces no, pero la amenaza era real y muchos reyes evitaron provocar al papa. De lo que se trataba era de que la Iglesia no estuviese nunca bajo el control de los reyes y no compartiese con ellos sus intereses. De hecho, la Iglesia se sintió enteramente a gusto con las ciudades-estado italianas y su forma de gobierno republicano. Lamentablemente, tanto los radicales que aparecieron en escena durante la llamada Ilustración como sus herederos revolucionarios no comprendieron la

importancia de esta cuestión, o simplemente no la tomaron en consideración porque lo que pretendían era destruir toda forma de religión.

Filósofos de la «Ilustración» y antirreligión izquierdista

Voltaire (1694-1778) no combatió a la Iglesia Católica porque esta apoyase a los tiranos, como lo demuestra el hecho de que él mismo fuese amigo personal de Federico el Grande. Voltaire se opuso a la Iglesia porque detestaba la religión. De hecho, él y Federico se pusieron de acuerdo para calcular la fecha en que desaparecería la religión: aproximadamente el año 1810 [18] . Sin embargo, para otros muchos filósofos contemporáneos de Voltaire, la Iglesia y el Estado formaban una sola cosa y odiaban a ambos por igual. Así, por ejemplo, Denis Diderot (1713-1784), colega de Voltaire, proclamó: «El hombre nunca será libre hasta que el último rey sea estrangulado con las entrañas del último sacerdote». Esta fue la perspectiva que finalmente inspiró la revolución francesa y todas las políticas izquierdistas posteriores. Pero, incluso la actitud menos extremista de Voltaire configuró los programas sangrientos inaugurados por los revolucionarios franceses cuando trataron de «descristianizar» totalmente Francia.

Voltaire sostuvo que la religión ortodoxa era fuente de muchos males, «siendo como era madre del fanatismo y de la discordia civil; es la enemiga de la humanidad» [19] . Para verse libres de fanatismo, Voltaire «propuso la supresión de la jerarquía eclesiástica (...) la abolición del celibato de los clérigos (...) y la clausura de todos los monasterios» [20] . Para hacernos una idea de cómo influyó Voltaire en los líderes históricos de la revolución francesa, hay que señalar que Anacharsis Cloots, que destacó por su virulenta

acción descristianizadora, dirigió la campaña para que Voltaire fuese «agregado al panteón» [21] , expresión que en boca de los revolucionarios era sinónima de ser canonizado. De ahí que, en 1791, mediante una meticulosa ceremonia, se colocase un busto de Voltaire en un antiguo templo de París transformado en el Panteón.

Otro filósofo famoso, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), tuvo un notable impacto en los revolucionarios franceses, especialmente en el tristemente célebre Maximilien Robespierre, que a menudo lo ensalzó y se inspiró en él para proponer el Culto a la Razón en sustitución del cristianismo. En 1794, también los restos mortales de Rousseau fueron trasladados al Panteón de París.

Pero tal vez el mayor legado que las figuras de la Ilustración dejaron a los descristianizadores de Francia fue la lista de furibundos ateos: Jean Meslier, Claude Helvétius, y Denis Diderot. Anteriormente he aludido a la postura de este último. También Helvétius denunció la religión como un mal siniestro. En cuanto a Meslier, irónicamente se trató de un antiguos sacerdote católico que escribió un último testamento para ser leído solo después de su muerte. En él daba rienda suelta a su furioso ateísmo, denunciando a Jesús como «individuo inútil, vil y miserable, plebeyo, ignorante, inepto e incómodo» [22] . A los sacerdotes católicos los calificaba de charlatanes que embaucaban a la gente para quedarse con su dinero. En 1793, los revolucionarios franceses erigieron una estatua en honor de Meslier.

Resulta especialmente significativo el hecho de que la Iglesia Católica no persiguiese a estos filósofos (aunque a Rousseau lo amenazaron los protestantes en Ginebra). Sus escritos estuvieron a disposición de un amplio público en ediciones baratas, sin interferencia alguna de la Iglesia. Y todos ellos murieron de muerte natural. El hecho decisivo fue que, al escribir, estos

autores no reaccionaban a ataques previos de eclesiásticos, sino que más bien eran ellos los que buscaban pelea y definían la religión como enemiga suya.

Los revolucionarios franceses y la Iglesia (1789-1799)

Es importante saber que la Iglesia, y especialmente el alto clero, apoyaron importantes reformas prerrevolucionarias. Después, tras la toma de la Bastilla en julio de 1789, los representantes de la Iglesia en la Asamblea Nacional aceptaron la renuncia a su principal fuente de ingresos: el diezmo. Este consistía en un impuesto del 10 por ciento de los ingresos anuales que cada ciudadano, desde la nobleza hasta los campesinos, debía pagar a la Iglesia. La renuncia al diezmo fue saludada con grandes protestas por parte del clero local, que se preguntaba cómo se financiarían sus parroquias sin el diezmo. Recordemos que todas las escuelas, así como los hospitales y obras de beneficencia corrían a cargo de la Iglesia. Pero los representantes del alto clero no cedieron [23] . Y, en cualquier caso, con su acuerdo tampoco ganaron nada para la Iglesia.

El 2 de noviembre de 1789, todas las propiedades de la Iglesia fueron incautadas por la Asamblea, y el mes siguiente se inició la operación de venta masiva de las tierras de la Iglesia. A continuación, el 13 de febrero de 1790, la Asamblea ordenó el cierre obligatorio de todos los monasterios y conventos y exigió la disolución de todas las órdenes religiosas. Todos los monjes y monjas fueron dispensados de sus votos por medio de un edicto del Estado y se les indicó que se dispersaran. A pesar de todo, los miembros eclesiásticos de la Asamblea continuaron participando en sus reuniones.

Más tarde, el 12 de julio de 1790, aparentemente para abordar el hecho de que las parroquias locales carecían de fondos para financiarse debido a la pérdida del diezmo, la Asamblea aprobó la Constitución Civil del Clero que convertía en empleados del Estado a todos los clérigos que trabajaban en las parroquias y les ordenaba que en adelante debían ocuparse principalmente de anotar todos los nacimientos, muertes y matrimonios. La nueva ley obligaba también a los clérigos a jurar que apoyarían esta constitución y a declarar que no debían lealtad alguna al papa. Quienes accedieron a prestar este juramento fueron conocidos como lo sacerdotes juramentados, o constitucionales, y sumaron en total cerca del 24 por ciento de todo el clero [24]. Esta «secularización» del clero fue la que finalmente hizo que la Iglesia se situase en la oposición. El papa amenazó con excomulgar a todos los sacerdotes juramentados que no se retractasen de sus juramentos de fidelidad a la Constitución en el espacio de sesenta días, así como a los católicos que continuasen mostrándose leales a estos mismos sacerdotes. La Asamblea respondió criminalizando a todos los clérigos que se negasen a prestar el juramento (conocido como clero refractario, o no juramentado), que podían ser condenados a diez años de cárcel.

Pronto la situación empeoró mucho. La Asamblea Nacional se disolvió en septiembre de 1791 y fue reemplazada por la Asamblea Legislativa, en la que no participó ya la Iglesia; a su vez, la Asamblea Legislativa fue sustituida enseguida por el Comité de Seguridad Pública, una colección de tiranos implacablemente antirreligiosos cuyos objetivos iban mucho más allá de controlar la Iglesia y confiscar su riqueza. ¡No se habrían conformado con nada que no fuese acabar con la religión! Y de hecho los esfuerzos que hicieron en esta dirección fueron brutales, amplios, tiránicos y, finalmente, absurdos.

En septiembre de 1792, con ocasión de lo que luego se conocería como «las masacres –o matanzas– de septiembre», una muchedumbre enfurecida, enardecida por líderes revolucionarios, ahogó a tres obispos y a más de doscientos sacerdotes en París. En Lyon fueron ejecutados muchos sacerdotes y monjas, y en Rochefort fueron encarcelados cientos de sacerdotes.

También en 1792, en parte para obtener fondos públicos y en parte para impedir la administración de los sacramentos, el Comité «confiscó grandes cantidades de planchas de metal, cálices, copones y candelabros» [25] de los templos.

En enero de 1793, el rey Luis XVI fue decapitado. Las víctimas de la guillotina fueron aproximadamente 16.594 en París y 25.000 en el resto de Francia. Además de la reina María Antonieta y de todos los nobles que los revolucionarios pudieron detener, los asesinados incluyeron a algunos obispos y a cerca de mil sacerdotes [26] .

El 21 de octubre de 1793, se aprobó una ley que permitía matar en el acto a los sacerdotes que se hubiesen negado a jurar la Constitución y a todas las personas que les ofreciesen refugio.

En noviembre de 1793, se introdujo el Calendario Republicano Francés, con el objetivo de hacer desaparecer el cristianismo de la vida pública de los franceses. Se abolía el domingo y cada mes constaba de tres semanas de diez días cada una, lo que hacía difícil que la gente supiese cuándo caía exactamente el antiguo domingo. El día décimo de cada semana se consideró día de descanso (por cierto, con escaso éxito, ya que la mayoría de la gente continuaba descansando el domingo) [27] . Se prohibió celebrar días dedicados a los santos. Además, el nuevo calendario, que dejaba de contar los años con relación a la fecha del nacimiento de Cristo, arrancaba del año 1789, año 1 de la nueva era. Además, los nombres de calles y plazas que hicieran

referencia a la religión había que cambiarlos: por ejemplo, la ciudad de Saint Tropez pasó a llamarse Héraclée (Heraclea) [28] . La práctica católica de poner a los niños nombres de santos tampoco fue aceptada, urgiéndose que en su lugar se utilizasen nombres revolucionarios, como «Fraternidad». Sin embargo, pocos padres siguieron esta sugerencia [29] .

El 29 de septiembre de 1795, un edicto prohibió toda manifestación pública de carácter religioso. Los sacerdotes no podían vestir ropa clerical en público, ni los religiosos y religiosas el hábito de sus órdenes respectivas. Las procesiones religiosas y las celebraciones litúrgicas fuera de los templos quedaron proscritas. (Cuando el padre Pierre-René Rogues fue visto llevando la eucaristía por las calles de Vannes, en Bretaña, en Nochebuena fue detenido y ejecutado) [30] . No podían tocarse las campanas de los templos. En lugares públicos no podían mostrarse ni estatuas ni cruces que fueran visibles para el público general; de ahí que en muchas ciudades y villas se encendiesen gigantescas hogueras en las que ardieron montones de cruces de madera [31] . La prohibición se extendió a los cementerios, lo que dio lugar a una verdadera orgía por hacer desaparecer lápidas sepulcrales decoradas con cruces o inscripciones religiosas. Los templos, que ahora pertenecían al Estado, permanecieron cerrados en general, de manera que muchas aldeas se quedaron sin un lugar apropiado para celebrar el culto. Ningún edificio podía comprarse para usos de carácter religioso.

El 25 de octubre de 1795, se proclamó una ley que confirmaba la pena de muerte para los sacerdotes refractarios, y a todos los sacerdotes que habían vuelto clandestinamente a Francia les daba quince días de plazo para que abandonasen de nuevo el país, o de lo contrario serían ejecutados.

Por otra parte, algunos revolucionarios de primera fila iniciaron nuevos cultos que pretendían sustituir al cristianismo. El más conocido de todos ellos

fue el Culto de la Razón, cuyos adeptos se encontraban en templos confiscados para venerar la estatua de la Diosa Razón. En París este culto se instaló en la catedral de Notre Dame en 1793. El altar cristiano fue reemplazado por otro dedicado a la libertad, y sobre las puertas de la catedral se grabó una inscripción que decía: «A Filosofía» [32] . Durante los «servicios», muchachas vestidas de blanco se movían alrededor de una mujer disfrazada de Diosa Razón, que vestía un provocativo traje de boda. Muchos aseguraron que durante estas celebraciones de culto habían ocurrido cosas escandalosas.

En la primavera de 1794, Robespierre denunció el Culto de la Razón y envió a sus dirigentes –entre los que se encontraban sus antiguos colegas revolucionarios Hébert Momoro y Anacharsis Cloots– a la guillotina, sustituyendo el Culto de la Razón con su propio Culto del Ser Supremo, inaugurado oficialmente el 9 de mayo de 1794. Este nuevo culto fue un intento por parte de Robespierre de abandonar el ateísmo radical de la revolución para dar paso a un deísmo incipiente. Pero, naturalmente, poco después, el 28 de julio de aquel mismo año, también Robespierre acabó en la guillotina, y su culto murió con él [33] .

Sin embargo, nueve días antes de su muerte, Robespierre envió a la guillotina a dieciséis monjas carmelitas de Compiègne. En 1790, cuando la Asamblea disolvió todas las órdenes religiosas, estas monjas se negaron a abandonar el monasterio. Pero, al ser confiscado el edificio, no tuvieron más remedio que buscarse otro lugar para vivir. De acuerdo con lo que mandaba la nueva ley, las monjas aceptaron vestirse como seglares, pero consiguieron alojarse juntas y continuaron su vida de oración. Esto fue considerado criminal, y finalmente fueron arrestadas, trasladadas a París y condenadas a muerte. Las monjas vestían su hábito religioso cuando fueron llevadas a la guillotina, pero tras su muerte fueron despojadas de él y arrojadas desnudas a

una fosa común. Posteriormente, en mayo de 1906, fueron beatificadas por el papa Pío X [34] .

Finalmente, Napoleón se hizo con el poder. La revolución había terminado, y con ella los esfuerzos por descristianizar Francia o eliminar todo rastro de religión. En 1801, Napoleón firmó un concordato con el papa Pío VII que restauró la situación legal de la Iglesia, pero no le devolvió sus propiedades. Aunque los templos le fueron devueltos por el Estado, el diezmo no volvió a estar vigente. El Estado francés continuó pagando salarios al clero, pero permitió que los sacerdotes celebrasen la liturgia en público y reconociesen la autoridad del papa.

A la luz de estos hechos, me parece absurdo afirmar que la Iglesia se opuso a la revolución francesa, habiendo aceptado la pérdida del diezmo y la confiscación de sus propiedades. En mi opinión, sería mucho más exacto afirmar que fueron los revolucionarios los únicos responsables de haber iniciado el conflicto con la Iglesia, conflicto que, por otra parte, fue completamente innecesario teniendo en cuenta los objetivos iniciales de la revolución.

Lamentablemente, a raíz de la revolución francesa, la idea de que la Iglesia es un baluarte en defensa de la tiranía se convirtió en artículo de fe de la izquierda. Así lo proclamó Friedrich Engels en 1844: «Deseamos barrer todo aquello que afirma ser sobrenatural y sobrehumano (...) Por esa razón, hemos declarado de una vez por todas la guerra a la religión y a las ideas religiosas y no nos preocupa que nos llamen ateos u otra cosa» [35] . Más tarde, a pesar de que efectivamente la Iglesia y la religión tuvieron un pequeño o nulo papel en el fracaso de los intentos de revolución que se produjeron en diversos países de Europa, en 1848, la agresiva fijación de la izquierda por combatir la religión continuaba intacta. En enero de 1911, el

Comité Ejecutivo del Partido Socialista de Gran Bretaña publicó una declaración oficial sobre socialismo y religión que me parece representativa del punto de vista predominante en la izquierda sobre este asunto: «El socialismo es el enemigo natural de la religión (...) De ahí que, la llegada del socialismo sea la salida de la religión. Nadie puede ser coherentemente a la vez socialista y cristiano (...) El socialismo, ya sea como filosofía y como forma de organización social, es la antítesis de la religión» [36] .

En busca de una Rusia atea

Después de que Lenin y los bolcheviques se hicieran con el poder en Rusia en 1917, el terror que infligieron al clero y a algunos laicos comprometidos hizo que la revolución francesa se pareciese a una comida campestre. Tampoco en el caso de Rusia hubo oposición alguna, ni por parte del clero ortodoxo ruso ni por parte del clero católico (este último relativamente poco numeroso). Más bien fue Lenin quien condenó la religión como «espantosa vileza», y desde los primeros días el régimen comunista trató de destruir las iglesias. A pesar de todo, ¿quién habría podido predecir que el método primario de destrucción serían los asesinatos con tintes de sadismo?

A comienzos de la década de 1920, incluso la prensa occidental estaba enterada de que muchos obispos y sacerdotes habían sido ejecutados, en algunos casos tras ser torturados. En aquel momento, las estadísticas mejor valoradas calculaban que durante los primeros cinco años en el poder, los bolcheviques habían ejecutado a veintiocho obispos ortodoxos y a más de mil doscientos sacerdotes. Estas cifras no incluían las ejecuciones diseminadas de monjes y monjas que tuvieron lugar durante el cierre forzoso de 579 monasterios y conventos, ejecuciones que podrían elevarse a varios miles. Y,

naturalmente, muchos miles más de clérigos, monjes y monjas fueron encarcelados, enviados a campos de trabajo forzado, o encerrados en hospitales mentales [37] . En 1922, en un antiguo monasterio ortodoxo enclavado en una isla del Mar Blanco, los soviéticos establecieron un campo de trabajo forzado para clérigos. Ocho metropolitanos, veinte arzobispos, y cuarenta y siete obispos ortodoxos murieron en él, «ejecutados por el pelotón de fusilamiento» [38] .

Ahora sabemos que estos estremecedores acontecimientos y estadísticas únicamente nos permiten vislumbrar la inmensidad del horror que se vivió en Rusia. Tras el colapso de la Unión Soviética, una comisión presidencial, presidida por Alexander Yakovlev, tuvo acceso a los archivos relevantes y descubrió que el régimen soviético había ejecutado aproximadamente a 200.000 clérigos (entre los que se incluían muchos rabinos), monjes y monjas [39] . En su impactante informe, Yakovlev (conocido como el «padre de la Glasnost» por el papel que tuvo en la introducción de reformas liberales) anotó:

> El término oficial *ejecución* fue a menudo una manera eufemística, diabólicamente refinada, de referirse a un asesinato. Por ejemplo: al metropolitano Vladimir de Kiev lo mutilaron, lo castraron y le pegaron un tiro, y su cadáver fue dejado desnudo para que el público lo profanase. Al metropolitano Veniamin de San Petersburgo, destinado a suceder al patriarca, lo convirtieron en una columna de hielo, al empaparlo de agua fría en una situación de frío polar. Al obispo Germogen de Tobolsk (...) lo sujetaron vivo con una correa a la rueda de las paletas de un barco de vapor y, al girar, las paletas lo destrozaron. Al arzobispo Andronnik de Perm (...) lo enterraron vivo. Al arzobispo Vasily lo crucificaron y luego lo quemaron.

Los documentos dan testimonio de las salvajes atrocidades infligidas a sacerdotes, monjes y monjas: algunos fueron crucificados en las puertas centrales de los iconostasios, otros arrojados a calderas de alquitrán

hirviendo, otros despellejados, otros estrangulados con estolas sacerdotales, otros obligados a comulgar con plomo fundido, y otros ahogados en hoyos excavados en el hielo [40] .

Las matanzas masivas no afectaron únicamente a los clérigos, los sacerdotes y las monjas. También fueron asesinados millones de seglares piadosos. Recordemos que los asesinatos y los encarcelamientos no se multiplicaron solo en los primeros años de la revolución. Incluso en las décadas de 1960 y 1970, los asesinatos continuaron y decenas de miles de personas fueron enviadas a la inmensa red de campos de trabajo conocida como el Gulag. En conjunto, el número total de rusos ejecutados por su religión se calcula actualmente que supera los veinte millones [41] .

Llama poderosamente la atención el hecho de que estas estadísticas apenas hayan recibido atención por parte de la prensa occidental. Y todavía es más lamentable que, incluso en fecha tan tardía como la década de 1960, se hayan escuchado voces de numerosos personajes influyentes en Europa occidental y los Estados Unidos que, además de negar todos los informes que hablan del maltrato de que ha sido objeto el clero en la Unión Soviética, no dudan en condenar tales reivindicaciones como desinformación difundida por grupos reaccionarios y fascistas [42] .

La guerra civil española

Tal vez la guerra civil española (1936-1939) haya sido el acontecimiento que más ha contribuido a fomentar la idea de que la Iglesia Católica recibe con los brazos abiertos a los tiranos. Esto se debió en parte al hecho de haberse producido durante la década de 1930, cuando el comunismo soviético alcanzó

sus cotas de popularidad más altas en Europa occidental y los Estados Unidos. La línea oficial era que los republicanos españoles representaban el derecho y la libertad, mientras que el general Franco era un fascista asesino. Naturalmente, la participación de Alemania e Italia al lado de Franco con suministros y apoyo aéreo pareció demostrar que la guerra civil era un enfrentamiento entre fascismo y libertad. Además de enviar suministros a los combatientes de izquierdas, la Unión Soviética pretendía de hecho ejercer cierto control del gobierno republicano y de las fuerzas antifranquistas; se confirmó el mito de que quienes verdaderamente representaban al pueblo eran los «fieles al gobierno». El motivo principal por el que Hitler apoyó a Franco fue el de evitar que los soviéticos controlasen España. En cuanto a que Franco fuese un aliado de Hitler, durante la segunda guerra mundial el jefe del gobierno español se negó a apoyar a Alemania apoderándose de Gibraltar y cerrando el Mediterráneo a los buques aliados, y ello a pesar de la fuerte presión que Hitler ejerció sobre él para que lo hiciera y teniendo ya al ejército alemán controlando la vecina Francia. En lugar de eso, España permaneció neutral, permitiendo a los representantes norteamericanos e ingleses viajar libremente por su territorio. No cabe duda de que Franco fue un dictador, y de que sus fuerzas ejecutaron a miles de republicanos. Sin embargo, Franco no fue quien inició el conflicto con la República Española; su intervención respondió a las provocaciones extremas, incluidos los reiterados episodios de violencia radicalizada que el gobierno se negó a controlar. Los republicanos no dejaron a la Iglesia otra opción que la de apoyar a Franco, aunque solo fuese porque este ofreció a sacerdotes, religiosos y religiosas protección frente a los escuadrones republicanos de la muerte.

En Estados Unidos, la guerra civil española provocó un amargo conflicto, porque si muchos católicos apoyaron a Franco, la izquierda liberal

–desde los demócratas de Roosevelt hasta el partido comunista norteamericano– se puso decididamente de parte de la República. De hecho, el partido comunista reclutó a varios miles de jóvenes norteamericanos para trasladarse a España y luchar en la llamada Brigada Abraham Lincoln. También la clase dirigente protestante se alineó contra Franco, como hizo en general el mundo académico y el conjunto de la comunidad intelectual, presentando a menudo el apoyo católico en favor de Franco como una demostración sólida de que la Iglesia había optado por ponerse de parte de la represión, y era por lo tanto antinorteamericana. Pero las cosas no eran tan sencillas.

El conflicto español empezó en abril de 1931, cuando una coalición de partidos de izquierda derrocó la monarquía y proclamó la Segunda República. En un principio, muchos clérigos dieron la bienvenida a la proclamación de la república, pero pronto tuvieron que enfrentarse a un despiadado anticlericalismo. Manuel Azaña, nuevo presidente de la República, declaró que se necesitaba con urgencia una legislación que prohibiese que la educación de los niños corriese a cargo de curas y monjas como una cuestión «de salud pública» [43]. El 11 de mayo de 1931, masas espoleadas por agitadores de izquierda iniciaron la quema de templos y conventos [así en el original, con explicación del autor del significado de la palabra en cursiva: residencias para sacerdotes, religiosos, o religiosas] en Madrid, y los incendios premeditados contra la Iglesia continuaron sin que nadie lo remediase. El gobierno se negó a utilizar la fuerza para detener los destrozos. El presidente Manuel Azaña declaró: «Todos los conventos de España no valen lo que la vida de un solo republicano» [44]. Finalmente, los ataques disminuyeron. Durante los dos años siguientes, el gobierno republicano exigió la disolución de todas las órdenes religiosas católicas, nacionalizó casi

todas las propiedades de la Iglesia, y prohibió que los sacerdotes enseñasen en las escuelas. Más tarde se prohibieron todas las procesiones religiosas.

El 20 de febrero de 1932, el influyente semanario republicano La Traca «dibujó una guillotina rodeada de un grupo de aterrorizados sacerdotes, monjas y personas piadosas, con la siguiente leyenda: Esta [la guillotina], trabajando dos horas al día durante un mes, libraría España de toda la funesta basura que desea que la República fracase» [45] .

En 1934, los mineros se declararon en huelga en el norte de España y enseguida proclamaron el comienzo de la revolución, provocando la quema generalizada de templos y el asesinato de treinta y cuatro sacerdotes. El ejército español acabó con la revuelta valiéndose de tropas marroquíes.

En 1936, la lucha entre los republicanos radicales y los conservadores (que controlaban el ejército español) entró en una crisis que provocó una masacre anticatólica. Los investigadores coinciden ahora en afirmar que esta masacre, que se prolongó durante varios meses, implicó el asesinato de 13 obispos, 4.172 seminaristas y sacerdotes diocesanos, 2.365 monjes y frailes, y 283 monjas: en total, 6.832 víctimas [46] . Y, como en Rusia, las muertes conllevaron en ocasiones detalles de grotesca brutalidad. Entre los asesinados «hubo ahorcados, ahogados, asfixiados, quemados, o enterrados vivos. A menudo, las víctimas fueron torturadas (...) lo que podía incluir que se viesen obligadas a desnudarse completamente, fuesen golpeadas, sufriesen cortes, fuesen despellejadas o mutiladas. En los casos de mutilación, hubo una morbosa fijación en los genitales (...) Finalmente, independientemente del tipo de muerte que hubieran sufrido, los cadáveres de los clérigos tuvieron más probabilidad de ser arrastrados por las calles, expuestos en lugares públicos o profanados de diversas maneras [47] .

Hay otros informes: «El anticlericalismo no se contentó con matar. Miles de templos ardieron pasto de las llamas, diversos objetos religiosos sufrieron profanaciones, se excavaron algunas tumbas de monjas, cuyas momias petrificadas fueron expuestas al ridículo, y se parodiaron ceremonias religiosas. En la práctica, cualquier acto anticlerical imaginable fue no solo posible sino probable» **[48]** .

En enero de 1937, un ministro del gobierno republicano preparó un informe oficial para sus colegas sobre las actividades antirreligiosas que habían tenido lugar durante los seis meses anteriores. En la zona controlada por la República: «Han sido destruidos todos los altares, estatuas y objetos de uso litúrgico; todos los templos han sido cerrados al culto; en Cataluña la mayor parte de los templos han sido quemados; organizaciones [del gobierno] han recogido los objetos metálicos del culto (campanas, crucifijos, etc.) y los han fundido para uso militar; los edificios de los templos se han convertido en garajes, oficinas, fábricas y tiendas; los conventos han quedado vacíos; la policía ha buscado en las casas privadas objetos religiosos y los has destruido; los clérigos han sido arrestados, encarcelados y asesinados por millares; y todavía continuaban centenares de clérigos en las cárceles» **[49]** .

¿Es realmente vergonzoso que el papa condenase la República y que aconsejase a los católicos rebelarse contra ella?

Esta fue, en cualquier caso, la opinión que prevaleció entre los norteamericanos no católicos. Reflexionemos sobre lo que sucedió con la magnífica película *Por quién doblan las campanas* (1943), protagonizada por Gary Cooper e Ingrid Bergman. La película se basa en la novela del mismo título que Ernest Hemingway escribió en 1940. Para escribir esta gran novela, Hemingway pasó algún tiempo en España. Uno de los protagonistas es un joven norteamericano que ha venido a España para combatir al lado de los

republicanos y al que le han encomendado la tarea de volar un puente, como parte de una nueva ofensiva militar; al llevar a cabo esta misión entra en contacto con una banda rebelde. El protagonista consigue volar el puente, pero es herido, y decide sacrificarse personalmente acurrucado con una ametralladora para cubrir la huida de los compañeros. La película fue un éxito y estuvo nominada para nueve premios de la Academia, entre ellos, los de mejor película, mejor actor, y mejor actriz. Pero, la noche de la entrega de los premios, solo Katina Paxinou recibió el Óscar (como mejor actriz secundaria). Se reconoció generalmente que a los votantes de Hollywood les había molestado el punto de vista más bien ambiguo adoptado por la película. Aunque el protagonista luchó en favor de la República, la influencia soviética era fácilmente reconocible y el héroe expresó opiniones comunistas. Por otra parte, en una llamativa escena retrospectiva, el film mostraba al líder de la banda rebelde participando en el asesinato de un grupo de sacerdotes. Tal vez sea significativo que, cuando la película se acortó para su relanzamiento, esta escena se eliminó.

Conclusión

Sencillamente, no es verdad que la Iglesia se oponga a la libertad y la democracia. Más bien, tiende a oponerse a los tiranos, especialmente a aquellos que tratan de destruirla.

---

[1] . A diferencia de otros muchos académicos, personalmente respeto *Wikipedia*, la consulto casi a diario y la apoyo financieramente. Sus críticos parecen no ser del todo conscientes de los muchos y clamorosos errores que pueden encontrarse en cualquiera de las ediciones de la *Encyclopaedia Britannica.*

[2] . Niebuhr, 1944 en McGreevy, 1997, 98.

[3] . Dewey, 1949 en McGreevy, 1997, 98.

[4] . Hook, 1940 en McGreevy, 1997, 128.

[5] . Parsons, 1940.

[6] . Stark, 2011.

[7] . Duffy, 1997, 27.

[8] . Fletcher, 1997, 38.

[9] . Cheetham, 1983; Duffy, 1997.

[10] . Cheetham, 1983; McBrien, 2000.

[11] . Stark, 2004, 56.

[12] . Lewis, 2002, 96.

[13] . Agustín, *La ciudad de Dios* 4, 4.

[14] . Deane, 1973, 423.

[15] . En O'Donovan y O'Donovan, 1999, 492.

[16] . Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*, I, 6.

[17] . Stark, 2005, 83–94.

[18] . Redman, 1949, 26.

[19] . Cita tomada de Gliozzo, 1971, 274.

[20] . *Ibid*., 275.

[21] . *Ibid*., 75.

[22] . Gliozzo, 1971, 280.

[23] . Aston, 2000, 126.

[24] . Kennedy, 1989, 151.

[25] . Tallett, 1991, 6.

[26] . Greer, 1935.

[27] . Tallett, 1991, 4.

[28] . *Wikipedia*, «Dechristianization of France».

[29] . Tallett, 1991, 5.

[30] . Aston, 2000, 281.

[31] . TALLETT, 1991, 6.

[32] . KENNEDY, 1989, 343.

[33] . DOYLE, 1989; KENNEDY, 1989.

[34] . *Wikipedia*, «Martyrs of Compiègne».

[35] . En PERIS, 1998, 47.

[36] . En VAUGHAN, 1912, 170–74.

[37] . POSPIELOVSKY, 1987.

[38] . *Wikipedia*, «Persecution of Christians in the Soviet Union».

[39] . FLETCHER, 1995.

[40] . YAKOVLEV, 2002, 156.

[41] . BARRETT y JOHNSON, 2001.

[42] . HOLLANDER, 1998.

[43] . SÁNCHEZ, 1987, 6.

[44] . *Ibid*., 7–8.

[45] . DE LA CUEVA, 1998, 368.

[46] . *Ibid*., 355.

[47] . *Ibid*., 356.

[48] . SÁNCHEZ, 1987, 11.

[49] . *Ibid*., 12.

Recuadro 9.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. El lector encontrará las obras de cada uno de ellos en la bibliografía final del libro.

Nigel Aston es lector de historia moderna temprana en la Universidad de Leicester, Gran Bretaña. Tras graduarse en la Universidad de Durham, se doctoró en Oxford. Entre sus numerosos escritos sobre el conflicto de la izquierda política con la religión destacan *Christianity in Revolutionary Europe, 1750-1830*, y *The French Revolution 1789-1802*.

José M. Sánchez es profesor emérito de historia en la Universidad de Saint Louis. Se doctoró en la Universidad de Nuevo Méjico y se especializó en el estudio de las conexiones entre religión y radicalismo en la Europa moderna, como pone de manifiesto en su obra más famosa, *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy* (La guerra civil española como tragedia religiosa, 1987).

Frank Tallett es director de la Escuela de Humanidades de la Universidad de Reading, en Gran Bretaña. Miembro de la Royal Historical Society, se ha especializado en el arte de la guerra en la Europa medieval y moderna temprana y ha prestado especial atención a los aspectos religiosos de la revolución francesa.(1986).

Alexander Yakovlev (1933-2005) no fue historiador, sino un político soviético que puso por escrito la más reveladora historia de las relaciones de religión y revolución del siglo XX. Herido en el asedio de Leningrado durante la segunda guerra mundial, en 1958 recibió una beca de intercambio para pasar un año en la Universidad de Columbia. Posteriormente pasó una década en Canadá, como embajador de la Unión Soviética. Cuando Mikhail Gorbachev accedió a la jefatura de gobierno de la Unión Soviética, Yakovlev se convirtió en su asesor de confianza. Al disolverse la Unión Soviética, Yakovlev pudo acceder a los archivos del gobierno y escribió una serie de informes cuidadosamente documentados. Uno de ellos, en el que reveló los asesinatos en masa cometidos por el régimen comunista, se publicó en Occidente con el título *A Century of Violence in Soviet Russia* (Un siglo de violencia en la Unión Soviética).

El mito de la ética protestante. Vemos aquí a Martín Lutero clavando sus 95 tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg, hecho que señaló el comienzo de la Reforma. Entre los científicos sociales ha estado vigente durante mucho tiempo la falsa creencia de que fue la Reforma la que propició el auge del capitalismo en Europa, y con él la era moderna **[*11]** .

10.
Modernidad protestante

PERSONALMENTE, fui educado en las glorias de la Reforma. Como todos los luteranos, cada domingo recibía nuevas aclaraciones sobre la maldad católica y sobre cómo Martín Lutero nos había hecho libres para pensar por nosotros mismos y para buscar conocimiento, propiciando así la llegada del mundo moderno. Aunque en el momento de comenzar mis estudios de postgrado ya había dejado atrás gran parte de ese bagaje, durante estos estudios fui instruido profunda y detalladamente en el evangelio de Max Weber (1864-1920): que el protestantismo dio a luz una ética del trabajo única que sentó las bases del capitalismo, y que por tanto la modernidad es resultado directo de la Reforma.

Que toda la tesis de Weber carecía de sentido debería haber sido algo evidente para todos los investigadores competentes desde el principio (y lo fue para los historiadores de la economía). No obstante, todavía hoy continúa viva entre los sociólogos, que la explican detalladamente en cada manual introductorio al tema del mercado. Me ocuparé brevemente, de una vez por todas, de las ideas de Weber enseguida. Pero antes, dejadme discutir las diversas variantes de la idea que vincula la Reforma con la libertad religiosa.

Reforma y libertades

Se dice que el vínculo básico entre la Reforma y la libertad religiosa reside en la conclusión teológica de Lutero, según la cual cada persona es responsable de su propia salvación, y que por tanto cada persona debe ser libre para creer de acuerdo con sus propias convicciones y rendir culto a Dios como cada uno desee. Pero, Lutero no creyó nada de todo eso. La gente puede sentir la necesidad de lograr su propia salvación, pero lo que cada uno ha de creer y cómo han de rendir culto a Dios eran cuestiones que estaban firmemente fijadas. La Reforma simplemente reemplazó el monopolio de la Iglesia Católica por el monopolio de las Iglesias protestantes. De hecho, una medida común que permite a los investigadores decidir cuándo –y si– una determinada ciudad alemana se hizo protestante es la fecha en que dicha ciudad aprobó una ley que declaraba que a partir de entonces la celebración de la misa era un delito. Por lo que a la Reforma inglesa se refiere, los anglicanos se decidieron enseguida a quemar a luteranos y a ahorcar a todos los sacerdotes católicos que pudieron encontrar. También en la Ginebra de Calvino se prohibió la presencia tanto de luteranos como de católicos, y los ciudadanos únicamente fueron libres para ser calvinistas. Poco tiempo después, católicos y luteranos de todas las variedades se ocuparon de cazar y quemar brujas, excepto en España e Italia, donde la Inquisición evitó semejante locura (capítulo 6). El grado de libertad religiosa que en este momento existe en Europa (y que dista mucho de alcanzar el nivel norteamericano) ha sido desarrollado por líderes políticos enfrentados con una diversidad de confesiones de fe.

A pesar de todo, continúa presentándose como sabiduría aceptada que, al insistir en la responsabilidad individual con respecto a la salvación, la Reforma dio lugar a una importante renovación religiosa: al liberarlos de la coacción católica y ofrecerles unos servicios litúrgicos en su propia lengua, los creyentes acudieron en bloque a las iglesias. ¡Ridículo!

Por lo que se refiere a la Alemania luterana, disponemos de informes extraordinarios sobre la falta de participación religiosa popular basados en las visitas regulares realizadas, a partir de 1525, por altos funcionarios de la Iglesia a las comunidades locales. Cito a continuación algunas frases extraídas de dichos informes por el destacado historiador norteamericano Gerald Strauss, quien anotó: «He entresacado solo algunos de esos ejemplos, pero podrían multiplicarse por cien» [1] .

En Sajonia (1574): «Encontraríais a más personas pescando que asistiendo al servicio religioso (...) Y aquellos que asisten, lo abandonan tan pronto como el pastor empieza su sermón» [2] . En Seegrehna (1577): «Un pastor aseguró que él a menudo abandona la iglesia de [dicho pueblo] sin predicar (...) porque ni una sola alma se ha presentado para escucharlo» [3] . En Barum (1572): «La mayor y más a menudo reiterada lamentación de todos los pastores de esta zona es que la gente no acude a la iglesia los domingos (...) Nada los convence; ellos no quieren ir (...) de ahí que los pastores se encuentren con iglesias casi vacías» [4] . En Braunschweig-Grubenhagen (1580): «Muchas iglesias están vacías los domingos» [5] . En Weilburg (1604): «El absentismo de la iglesia los domingos estaba tan extendido que el sínodo debatió si las puertas de la ciudad deberían permanecer cerradas las mañanas de los domingos para que todo el mundo quedase dentro. Pero lo sucedido en otros lugares sugiere que esta estratagema no habría servido de nada» [6] .

De todos modos, no está claro que contar con una numerosa asistencia a los servicios del domingo habría sido deseable. Porque, en efecto, cuando la gente acudió en masa a la iglesia, muchas de esas personas se comportaron inadecuadamente. En Nassau (1594): «Los que acuden al servicio están por lo general borrachos (...) y duermen durante todo el sermón, excepto cuando

a veces se caen de los bancos, produciendo mucho ruido, o cuando las mujeres dejan a sus niños en el suelo» [7] . En Wiesbaden (1619): «[Mientras estoy en la iglesia] son tantos los ronquidos que no doy fe a mis oídos cuando lo oigo. Cuando estas personas se sientan, apoyan sus cabezas en sus brazos y directamente se ponen a dormir» [8] . Además, muchos entran en la iglesia con sus perros, «que ladran y gruñen tan ruidosamente que nadie puede escuchar al predicador» [9] . En Hamburgo (1581): «[Algunos hacen] gestos indecentes a otros miembros de la congregación que desean unirse al canto de los himnos, llevando incluso perros a la iglesia, de manera que debido a su ruidoso ladrido el servicio se ve interrumpido» [10] . En Leipzig (1579-1580): «Ellos juegan a las cartas mientras el pastor predica, y a menudo se mofan de él, o lo imitan cruelmente en su propia cara (...) decir palabrotas y blasfemar, hacer el gamberro, y luchar son comportamientos comunes (...) ellos entran en la iglesia cuando ya se ha realizado la mitad del servicio, se ponen enseguida a dormir, y salen corriendo de nuevo antes de que el pastor dé la bendición (...) Nadie se une al cantar el himno; esto llenó de pena mi corazón al oír al pastor y al sacristán cantando todo por sí solos» [11] .

Como el mismo Martín Lutero indicó en 1529: «Querido Dios, ayúdanos (...) El hombre común, especialmente en las aldeas, no conoce absolutamente nada acerca de la doctrina cristiana; y de hecho muchos pastores son efectivamente inadecuados e incompetentes para enseñar. Sin embargo, todos ellos se llaman cristianos, están bautizados y disfrutan de los santos sacramentos, incluso aunque no puedan recitar ni el Padrenuestro, ni el Credo o los Mandamientos. Viven exactamente como animales» [12] .

¡Menuda renovación! Uno debe preguntarse si las cosas podrían haber estado peor en las parroquias católicas.

Weber y el capitalismo

En 1904-1905, Max Weber, un reputado sociólogo alemán, publicó *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fue una obra muy bien recibida por los estudiosos protestantes alemanes. En Estados Unidos el trabajo de Weber se dio a conocer cuando varios jóvenes estadounidenses, que se habían doctorado en Alemania, fueron invitados a dar clases en varias universidades norteamericanas de primera fila, especialmente Talcott Parsons en Harvard. En 1930, Parsons publicó una versión inglesa del libro de Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Sin embargo, esta traducción se publicó solo en Inglaterra y atrajo más bien pocos lectores norteamericanos. La visibilidad de la obra de Weber en América se incrementó cuando uno de los alumnos de Parsons, Robert K. Merton, aplicó los argumentos de Weber a la «revolución científica» (capítulo 7). Entonces, en 1958, un editor norteamericano puso a la venta en Estados Unidos una edición de bolsillo de la traducción de Parsons. Ha vendido cientos de miles de ejemplares, la mayoría de ellos a los estudiantes universitarios.

La primera afirmación de Weber planteó la cuestión que había que discutir: «Con notable frecuencia, una ojeada a las estadísticas ocupacionales de los países confesionalmente mixtos basta para darse cuenta (...) de que tanto los dirigentes empresariales y los socios capitalistas, como los trabajadores más cualificados, e incluso más aún el personal con más alta formación técnica y comercial de las empresas modernas, son mayoritariamente protestantes». ¿Cómo podía explicarse este fenómeno?

Según Weber, los protestantes dominaban la economía capitalista de Occidente porque, de entre todas las religiones del mundo, solo el protestantismo ofrecía una visión moral que llevaba a las personas a limitar el consumo material a la vez que invitaba vigorosamente a buscar la riqueza.

Weber sostenía que, con anterioridad a la Reforma, la limitación del consumo estaba invariablemente vinculada al ascetismo, lo que consiguientemente desembocaba en la condenación del comercio. En cambio, la búsqueda de la riqueza iba vinculada a un consumo derrochador. Una y otra actitudes culturales eran enemigas del capitalismo. Weber reivindicaba que la ética protestante había hecho pedazos estas ataduras tradicionales, creando una cultura de frugales emprendedores dispuestos a reinvertir sistemáticamente los beneficio con el fin de seguir aumentando su riqueza. Esta es la clave del capitalismo y la senda conducente a la modernidad.

Tal vez por tratarse de una tesis tan elegante fue tan ampliamente aceptada, a pesar de que obviamente era errónea. De hecho, la afirmación con que se abre el libro era totalmente equivocada. Como ha demostrado buena parte de la investigación posterior, los protestantes no tenían más probabilidades que los católicos de acceder a las posiciones capitalistas de rango superior. Algunas zonas católicas de Europa occidental no se rezagaron en su desarrollo industrial. Por otra parte, en el momento en que Weber escribió su libro, el hecho más obvio era ¡que el capitalismo plenamente desarrollado había aparecido en Europa muchos siglos *antes de* la Reforma!

El historiador británico Hugh Trevor-Roper (1914-2003) lo ha explicado así: «La idea de que el capitalismo industrial en gran escala fue ideológicamente imposible antes de la Reforma ha saltado por los aires por el simple hecho de que el capitalismo existió» **[13]** . El famoso Fernand Braudel (1902-1985) lamentaba que «todos los historiadores se han opuesto a esta débil teoría [la ética protestante], aunque no han conseguido deshacerse de ella de una vez por todas. En cualquier caso, es claramente falsa. Los países del norte ocuparon el lugar que anteriormente, durante mucho tiempo y de forma muy brillante, había correspondido a los antiguos centros capitalistas del Mediterráneo. Ellos no inventaron nada, ni en tecnología ni en dirección

empresarial» [14] . Por otra parte, durante su período crítico de desarrollo económico, estos centros nórdicos del capitalismo fueron católicos, no protestantes: la Reforma no aparecía todavía ni siquiera como horizonte de futuro a largo plazo.

De hecho, el capitalismo fue un invento muy católico: apareció por primera vez en las grandes propiedades monásticas católicas, lo que nos obligaría a remontarnos nada menos que al siglo IX.

Sobre el capitalismo

Sobre el capitalismo se han escrito miles de libros, pero muy pocos autores explican qué significado le dan ellos a ese término. Esto no quiere decir que no se necesite una definición [15] , sino que el capitalismo es muy difícil de definir. La dificultad de definirlo se debe al hecho de que, en su origen, el término «capitalismo» no fue un concepto económico en sentido estricto, sino más bien una designación peyorativa que los autores de izquierdas del siglo XIX utilizaron por primera vez para condenar la riqueza y los privilegios. Adaptar el término para análisis serios sería algo así como intentar convertir en un concepto científico social la expresión «cerdo reaccionario» [16] . Plenamente consciente de que podría ser una buena estrategia dejar que los lectores utilicen el concepto que cada uno de ellos tiene de capitalismo, me parece irresponsable basar un análisis en un término que no ha sido definido. Así, pues, *capitalismo* es un sistema económico dentro del cual empresas de propiedad privadas, relativamente bien organizadas y estables desarrollan actividades comerciales complejas en el contexto de un mercado relativamente libre (no regulado), adoptando un enfoque sistemático y a largo plazo, para invertir y reinvertir riqueza (directa o indirectamente) en

actividades productivas que implican una mano de obra contratada, guiadas por ganancias esperadas y actuales [17] .

La expresión *actividades comerciales complejas* implica el uso del crédito, cierto grado de diversificación, y escasa dependencia respecto de las transacciones directas del fabricante con el consumidor. El término *sistemático* implica prácticas adecuadas de contabilidad. La inversión *indirecta* en actividades productivas amplía la definición para incluir a banqueros y accionistas pasivos. La definición excluye operaciones con ánimo de lucro organizadas para actividades a corto plazo, como podrían ser una expedición de corsarios respaldada por un grupo poderoso, o participar en una caravana comercial «irrepetible». También excluye el comercio organizado directamente por el Estado o con amplio control estatal (o con licencia exclusiva), como el comercio extranjero en la antigua China o la agricultura tributaria en la Europa medieval. Quedan igualmente excluidas las empresas basadas en el trabajo forzado, como las industrias romanas basadas en el trabajo de los esclavos. Sobre todo, esta definición excluye las transacciones comerciales «sencillas»: comprar y vender como se ha estado haciendo entre mercaderes, comerciantes y productores de bienes básicos durante siglos y por todo el mundo.

Si es coherente con esta definición, cualquiera que escriba sobre capitalismo (haya definido o no previamente el término) acepta que este descansa sobre mercados libres, derechos garantizados de propiedad, y trabajo libre (no forzado) [18] . Los mercados libres son necesarios para que las empresas puedan penetrar en áreas de oportunidad, de las que se ven excluidas cuando los mercados están cerrados o excesivamente regulados por el Estado. Únicamente si los derechos de propiedad están garantizados estará la gente dispuesta a invertir en busca de mayores ganancias, en lugar de esconder, acaparar, o consumir su riqueza. Que el trabajo sea libre –es decir,

no forzado– es necesario para que las empresas estén en condiciones de *motivar* a sus trabajadores o puedan despedirlos de acuerdo con las condiciones del mercado. El trabajo forzado no solo carece de motivación, sino que además puede resultar difícil de obtener y duro librarse de él. Los dos factores que explican la inmensa productividad del capitalismo son la capacidad de motivar el trabajo y la reinversión sistemática de los beneficios.

El auge del «capitalismo religioso»

La Biblia condena a menudo la codicia y la riqueza: «La raíz de todos los males es la codicia» (1 Timoteo 6,10). Pero directamente no condena ni el comercio ni a los comerciantes. Sin embargo, muchos de los más antiguos padres de la Iglesia compartieron opiniones dominantes en el mundo greco-romano, que veía en el comercio una actividad degradante y que, en el mejor de los casos, implica un enorme riesgo moral, porque es muy difícil evitar el pecado cuando uno se dedica a comprar y vender [19] . Sin embargo, poco después de la conversión de Constantino (312 d.C.) la Iglesia dejó de estar dominada por ascetas, y las actitudes con respecto al comercio empezaron a suavizarse, lo que llevó a que ya san Agustín enseñase que la maldad no era inherente al comercio, sino que, como en cualquier otra ocupación, el individuo era capaz de vivir justamente [20] .

San Agustín dictaminó también que el precio de las cosas no dependía exclusivamente del coste que pudiera aducir el vendedor, sino que había que valorar también el deseo del comprador del objeto que estaba en venta. De esta manera, Agustín no legitimó únicamente a los mercaderes, sino también la profunda implicación futura de la Iglesia en el nacimiento del capitalismo [21] , cuando sus formas más tempranas empezaron a aparecer

hacia el siglo IX en las grandes haciendas de las órdenes monásticas. Gracias al enorme incremento de la productividad agrícola que se produjo como consecuencia de innovaciones tan significativas como el cambio a los caballos como animales de trabajo, la introducción del arado de vertedera pesada, y del sistema de la rotación trienal de los cultivos, las haciendas monásticas dejaron de verse limitadas a la agricultura de mera subsistencia. En su lugar, empezaron a especializarse en determinados cultivos o productos y a venderlos con una cierta ganancia, lo que les permitió adquirir las otras cosas que necesitaban, todo lo cual los llevó a iniciar una economía monetaria. Los monasterios empezaron también a reinvertir sus beneficios para aumentar su capacidad productiva, y como sus ingresos continuaron creciendo, esto los llevó a convertirse en bancos, dispuestos a prestar dinero a la nobleza –como fue el caso, por ejemplo, de muchos caballeros cruzados–. Como señaló Randall Collins, este fenómeno no representó solo una especie de *proto* capitalismo que simplemente implicase las «condiciones institucionales previas del capitalismo (...) sino que fue ya una versión de las características desarrolladas por el capitalismo propiamente dicho» [22] . Collins lo denomina «capitalismo religioso» [23] y añade que el «dinamismo de la economía medieval fue fundamentalmente el dinamismo de la Iglesia» [24] .

A lo largo de toda la Edad Media la Iglesia fue con mucho el mayor terrateniente de Europa, y sus activos líquidos e ingresos anuales no solo superaban ampliamente los del rey más rico de entonces, sino probablemente los de toda la nobleza de Europa junta [25] . Una parte sustancial de esta riqueza iba a parar a las arcas de las órdenes religiosas, sobre todo en forma de pago y de donaciones por servicios litúrgicos prestados; así, por ejemplo, Enrique VII de Inglaterra pagó para que celebraran diez mil misas por su alma [26] . Además de recibir muchas donaciones de tierras, la mayoría de las

órdenes reinvirtió riqueza comprando o reclamando más tierra, lo que a su vez dio lugar a una etapa de rápido crecimiento que a menudo se plasmó en la posesión de numerosas propiedades diseminadas en un extenso territorio. Aunque empequeñecidas por el gigantesco centro monástico de Cluny, que en el siglo XI pudo haber alcanzado el número de mil prioratos dependientes de él, muchas órdenes monásticas habían fundado cincuenta o más abadías subsidiarias [27]. En el siglo XII, bajo el liderazgo de san Bernardo de Claraval, los cistercienses protestaron contra las extravagantes dimensiones que había adquirido Cluny, pero, gracias a su buena organización y a su frugal estilo de vida, ellos mismos acumularían algunas de las haciendas más amplias de Europa: muchos monasterios cistercienses cultivaron cien mil acres de tierra, y en Hungría hubo uno que poseyó más de doscientos cincuenta mil acres [28]. Además de a las donaciones, este crecimiento se debió en buena medida a la incorporación de zonas no cultivadas hasta entonces, así como a la deforestación de terrenos boscosos y al drenaje de áreas pantanosas. Por ejemplo, los monjes del monasterio de Les Dunes recuperaron cerca de veinticinco mil acres de fértiles campos desecando los terrenos pantanosos que se extendían a lo largo de la costa de Flandes [29].

Este periodo de gran expansión estuvo motivado en parte por el aumento de población [30], y todavía en mayor grado por el incremento en la productividad. Hasta ese momento, las haciendas eran ampliamente autosuficientes: producían los alimentos, las bebidas y el combustible que necesitaban, fabricaban los tejidos con los que hacían sus propios hábitos y curtían las pieles que ellos mismos necesitaban, y contaban con una herrería y a menudo incluso con un taller de cerámica. Pero, con los grandes incrementos en la productividad llegaron la *especialización* y el *comercio*. Algunas de estas haciendas monásticas solo producían vino, otras cultivaban varios cereales, y otras únicamente criaban vacas y ovejas; en Fossanova, los

cistercienses se especializaron en la cría de hermosos caballos [31] . Mientras tanto, el rápido incremento de los excedentes agrícolas estimuló la fundación y el crecimiento de ciudades y villas; de hecho, muchos de los centros monásticos se convirtieron ellos mismos en ciudades. Describiendo cómo era la gran abadía de San Galo (Suiza) en el año 820, Christopher Dawson (1889-1970) observaba que «ya había dejado de ser la sencilla comunidad religiosa prevista por las antiguas reglas monásticas, para convertirse en un amplio conjunto de edificios, templos, talleres, almacenes, oficinas, escuelas y asilos de beneficencia, que acogían toda una población de dependientes, trabajadores y criados como las ciudades que en la antigüedad crecieron alrededor de un templo» [32] .

Cuando las grandes haciendas se convirtieron en pequeñas ciudades y contaron con fundaciones monásticas subsidiarias repartidas por Europa, y cuando se especializaron haciéndose dependientes del comercio, se produjeron tres desarrollos de enorme importancia. En primer lugar, evolucionaron para disponer de una *gestión* más sofisticada y con mayor visión de futuro. En las haciendas monásticas esto se vio facilitado por el hecho de que, a diferencia de la nobleza, sus negocios no estaban sujetos a los caprichos del liderazgo hereditario. La meritocracia esencial inherente a las órdenes religiosas podía asegurar una sucesión de administradores inteligentes y dedicados con la capacidad suficiente para mantener vigentes planes de larga duración. Como afirma Georges Duby, la nueva era obligó a los «administradores monásticos a prestar atención a la economía doméstica, a echar cuentas, a manejar cifras, a calcular ganancias y pérdidas, a pensar las formas y los medios de incrementar la producción» [33] .

La especialización llevó aparejado un segundo desarrollo: el paso del trueque o la permuta a una *economía monetaria*. Simplemente resultaba

demasiado complicado y difícil de manejar para un monasterio que, pongamos por caso, produjese vino, permutar este producto para satisfacer sus otras necesidades, transportando bienes de aquí para allá. Evidentemente, resultaba mucho más eficaz vender su vino por dinero en efectivo y después comprar todo lo necesario de las fuentes más accesibles y económicas. La dependencia del dinero efectivo empezó a funcionar a finales del siglo IX y se extendió rápidamente. Tal vez fueron los monjes de Lucca (cerca de Florencia) los primeros que adoptaron una economía monetaria, pero en todo caso esta práctica estaba perfectamente establecida en toda Europa cuando, en 1247, un cronista franciscano escribió, refiriéndose al convento de su orden en Burgundia, que los frailes «no siembran ni cosechan, ni almacenan nada en graneros, sino que envían vino a París, porque hay un río que les queda justamente a mano y pasa por París, y ellos venden sus cosas a buen precio, lo que les permite comprar todo su alimento y la tela de los hábitos que visten» **[34]** . En cambio, aunque se esperaba que las grandes propiedades agrícolas de la época greco-romana (como en el resto del mundo) produjesen rentas en forma de excedentes agrícolas para sus ricos propietarios, de hecho, eran negocios entera o primariamente autosuficientes, con una economía de subsistencia. Es más, eran tan improductivas que una familia rica necesitaba poseer gigantescas haciendas para poder llevar una vida de cierto lujo. En cambio, ya desde sus etapas iniciales, el capitalismo aportó inmensa riqueza a las órdenes, aunque dispusieran solo de modestos campos de cultivo y de rebaños.

El tercer desarrollo fue el *crédito*. El trueque no se presta al crédito. Cerrar un intercambio comercial aceptando un futuro pago de trescientas aves de corral puede dar lugar fácilmente a disputas acerca del valor de las aves adeudadas: ¿Han de pagarse como gallinas viejas, como gallos o como pollitas? Sin embargo, de lo que no cabe dudar es del sentido preciso de

deber a alguien dos onzas de oro. Las grandes propiedades de la Iglesia no solo empezaron a otorgarse crédito monetario unas a otras, sino que, a medida que se fueron enriqueciendo, también empezaron a *prestar dinero a interés*, y eso mismo hicieron algunos obispos. Durante los siglos XI y XII, Cluny prestó grandes sumas a interés a varios nobles burgundios [35], mientras que en 1071 el obispo de Lieja prestó la increíble suma de 100 libras de oro y 175 marcos de plata a la condesa de Flandes, y posteriormente prestó 1.300 marcos de plata y 3 marcos de oro al duque de Baja Lorena. En 1044, el obispo de Worms prestó 20 libras de oro y una importante (sin especificar) cantidad de plata al emperador Enrique III. Abundan los casos parecidos a estos. Según los testimonios que han llegado hasta nosotros, en esta época obispos y monasterios fueron la fuente habitual de préstamos a la nobleza [36]. Durante el siglo XIII, los prestamos monásticos tomaron a menudo la forma de *hipoteca*, en virtud de la cual el solicitante de un préstamo ofrecía un terreno como garantía, y el prestamista recogía todas las rentas derivadas de dicho terreno mientras estuviese en vigor el préstamo y no descontaba estas rentas de la cantidad debida. A menudo, esta práctica desembocaba en nuevas incorporaciones a las tierras del monasterio, porque los monjes no dudaban en ejecutar la hipoteca [37].

Pero los monjes no se limitaron a invertir en terrenos o a prestar dinero de sus rebosantes tesorerías. Empezaron a dejar sus campos, vinos y graneros y a concentrar su interés en el «trabajo» litúrgico, celebrando misas que no acababan nunca de pagarse por las almas del purgatorio y por bienhechores vivos deseosos de mejorar sus destinos en el otro mundo. Los monjes disfrutaban ahora de tiempo libre y de lujo. En Cluny los monjes «recibían alimentos abundantes y selectos. Su vestuario se renovaba anualmente. El trabajo manual prescrito por la *Regla* [de san Benito] se vio reducido a tareas puramente simbólicas relacionadas con la cocina. Los monjes vivían como

señores» [38] . Y lo mismo sucedió en otras grandes casas religiosas. Y todo ello fue posible porque los grandes monasterios empezaron a servirse de *trabajadores contratados*, que no solo fueron más productivos que lo habían sido los monjes [39] , sino también más productivos que arrendatarios obligados a prestar por periodos limitados un trabajo forzoso. De hecho, estos arrendatarios habían estado saldando desde hacía ya tiempo sus obligaciones laborales por medio de pagos en moneda [40] . De esta manera, cuando el «capitalismo religioso» se desarrolló, los monjes siguieron cumpliendo fielmente sus obligaciones, pero excepto aquellos cuyo trabajo giraba en torno a la liturgia, el resto «trabajaba» ahora como ejecutivos y supervisores. En este sentido, los monasterios medievales terminaron pareciéndose llamativamente a las empresas «modernas»: bien administradas y dispuestas a adoptar rápidamente los últimos avances tecnológicos [41] .

Virtudes del trabajo y de la frugalidad

Las sociedades tradicionales disfrutan del consumo a la vez que desprecian el trabajo. Esto no es aplicable solo a las élites privilegiadas, sino también a aquellas personas cuya vida de cada día está repleta de dificultades que han de superar. Conceptos como la «dignidad» del trabajo o la idea de que el trabajo es una actividad virtuosa fueron incomprensibles en la antigua Roma o en cualquiera de las otras sociedades precapitalistas conocidas. Más bien, justamente cuando gastar es el objetivo de la riqueza, el enfoque preferido respecto al trabajo es contar con otra persona que lo haga por ti y, cuando esto es imposible, trabajar lo menos posible. En China, los mandarines dejaban crecer sus uñas todo lo posible (llevando incluso fundas de plata para evitar que se les rompiesen) para demostrar a todos que ellos no trabajaban

con las manos. Por tanto, para que el hombre vea el trabajo como algo intrínsecamente virtuoso y también para reconocer la virtud que entraña el hecho de reducir el propio consumo, el capitalismo parece exigir y fomentar en los individuos una actitud claramente diferente con respecto a su capacidad de trabajar. Naturalmente, Max Weber identificó esta nueva actitud con la ética protestante, así llamada porque en su opinión estaba ausente de la cultura católica. Pero Weber se equivocaba.

La creencia en las virtudes del trabajo y de la vida sencilla estuvo muy viva en el origen del capitalismo, pero este se produjo siglos antes de que Martín Lutero hubiese nacido **[42]** . A pesar del hecho de que muchos monjes y monjas –quizás la mayoría– procedían de la nobleza y de las familias más ricas **[43]** , sabemos que ellos honraron el trabajo no solo en términos teológicos, sino también trabajando de hecho con sus manos. En palabras de Randall Collins, ellos «siguieron la ética protestante sin el protestantismo» **[44]** .

La virtud del trabajo la puso de relieve en el siglo VI san Benito, que escribió en su famosa *Regla*: «La ociosidad es enemiga del alma. Por eso los hermanos deben ocuparse en ciertos tiempos en el trabajo manual, y a ciertas horas en la lectura espiritual (...) Porque entonces son verdaderamente monjes si viven del trabajo de sus manos, como nuestros padres y los apóstoles» **[45]** . O como escribió en el siglo XIV Walter Hilton, un agustino inglés: «La disciplina de la vida física nos capacita para el esfuerzo espiritual» **[46]** . Este compromiso con el trabajo manual es justamente la nota que diferencia el ascetismo cristiano del que encontramos en las otras grandes culturas religiosas, donde la piedad está asociada con el rechazo del mundo y de sus actividades. Al contrario, por ejemplo, que los hombres santos orientales, que se especializan en la meditación y viven de la caridad, los monjes cristianos

medievales vivieron de su propio trabajo, explotando ellos mismos propiedades altamente productivas. Esto no solo evitó que «el celo ascético se petrificara al huir del mundo» [47], sino que mantuvo viva una sana preocupación por los asuntos económicos. Aunque la tesis de la «ética protestante» es errónea, es legítimo vincular el capitalismo a una «ética cristiana».

De esta manera sucedió que, desde aproximadamente comienzos del siglo IX, las crecientes propiedades monásticas empezaron a parecer «empresas relativamente bien organizadas y estables», que «desarrollaron actividades comerciales complejas en el contexto de un mercado relativamente libre», «invirtiendo en actividades productivas que implicaban una mano de obra contratada», «guiadas por ganancias esperadas y actuales». Si esto no fue capitalismo en todo su esplendor, se le pareció sin duda bastante. Por otra parte, estas actividades económicas de las grandes órdenes religiosas obligaron a los teólogos a repensar una vez más las doctrinas entonces dominantes sobre los beneficios y el interés. San Agustín había aprobado los beneficios, de acuerdo. Pero, los márgenes de los beneficios, ¿no tenían límites morales? Por lo que se refiere a la usura, la Biblia la condenaba; pero, si estaba prohibido cobrar todo tipo de interés, ¿cómo podría alguien comprar a crédito o pedir prestados los fondos que necesitase?

Capitalismo y progreso teológico

La teología cristiana nunca se cristalizó. Si la voluntad de Dios era que la Escritura fuera más adecuadamente comprendida a medida que los seres humanos crecían en conocimiento y experiencia, esto aseguraba que doctrinas e interpretaciones serían repensadas siempre de nuevo. Y así fue.

INICIAL OPOSICIÓN CRISTIANA AL INTERÉS Y A LOS BENEFICIOS

Durante los siglos XII y XIII, los teólogos católicos, incluido Tomás de Aquino, declararon que los beneficios eran moralmente legítimos y, aunque de boquilla se adherían a la larga tradición de oposición a la «usura», estos mismos teólogos justificaban el cobro de intereses. De esta manera, la Iglesia Católica se concilió con el capitalismo temprano siglos antes de que los protestantes hiciesen su aparición en la historia.

El cristianismo heredó la oposición al interés (usura) de los judíos. Deuteronomio 23,20-21 exhorta: «No cargues intereses a tu hermano: ni sobre el dinero, ni sobre alimentos, ni sobre cualquier préstamo. Podrás cargar intereses a los extraños, pero no a tu hermano».

Que pudieran cobrarse intereses a los extraños explica el papel de los judíos como prestamistas en las sociedades cristianas, un papel que a veces les obligaron a desempeñar los cristianos necesitados de fondos. (Esta situación tuvo también la consecuencia, generalmente ignorada por los historiadores, de que algunos cristianos medievales ricos prestasen a menudo dinero disfrazándose de judíos) **[48]** .

Naturalmente, la prohibición del Deuteronomio no obligaba necesariamente a que los cristianos, que no eran israelitas, no cobrasen intereses. Pero las palabras de Jesús en Lucas 6,34-35 se entendieron como una prohibición del interés: «Si prestáis esperando cobrar, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan para recobrar otro tanto. Amad más bien a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio».

Así, pues, cobrar interés por los préstamos fue definido como «pecado de usura», ampliamente condenado en teoría, pero más o menos ignorado en la práctica real. De hecho, como ya he señalado anteriormente, en la segunda mitad del siglo IX, algunas de las grandes casas religiosas se atrevieron a

actuar como bancos, y quienes ocuparon los primeros puestos en su dependencia del dinero prestado fueron en primer lugar los nobles y tras ellos los obispos. Además de acudir a las órdenes monásticas, muchos obispos se aseguraron préstamos de bancos privados italianos que contaban con el apoyo total del Vaticano. De ahí que, en 1229, cuando el obispo de Limerick dejó de devolver un préstamo a un banco romano, fuera excomulgado por el papa, hasta que aceptó negociar un nuevo acuerdo, en virtud del cual terminó pagando un 50 por ciento de interés durante un periodo de ocho años [49] . La necesidad de créditos fue en ocasiones tan grande y tan difundida que algunos bancos italianos abrieron sucursales por todo el continente. Aunque muchos obispos, órdenes monásticas e incluso la jerarquía romana ignoraron la prohibición de la usura, la oposición al pago de interés persistió. En fecha tan tardía como 1139, con ocasión del segundo concilio de Letrán, la Iglesia «declaró que tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo condenaban a los usureros impenitentes, que por tanto eran indignos de los consuelos de la fe cristiana y de sepultura eclesiástica» [50] . No obstante, los documentos demuestran «que en 1215 en la corte papal había usureros, de los que podía obtener dinero prestado un prelado que lo necesitase» [51] .

Como muchas de las grandes órdenes cristianas continuaron maximizando sus beneficios y prestando dinero al interés que el mercado podía soportar en cada momento, el clero más tradicional arrojaba cada vez más condenas a las grandes órdenes, que eran acusadas del pecado de avaricia. ¿Qué había que hacer en semejante situación?

TEOLOGÍA DEL «PRECIO JUSTO» Y DEL INTERÉS LEGÍTIMO

Evidentemente, no podía esperarse que simplemente la gente regalase los productos de su trabajo. Pero, ¿no había tal vez un límite a lo que los

productores podían cobrar? ¿Cómo podía estar uno seguro de que un determinado precio de venta no era pecaminosamente alto?

Escribiendo en el siglo XIII, san Alberto Magno propuso que el «precio justo» era simplemente aquel «que puede atribuirse a los bienes de acuerdo con la valoración del mercado en el momento de la venta» [52] . Es decir, es justo el precio que los compradores libremente –es decir, sin sufrir coacciones– están dispuestos a pagar por un producto. Adam Smith no habría puesto objeción alguna a esta definición. Haciéndose eco de lo dicho por su maestro, pero utilizando muchas más palabras, santo Tomás de Aquino empezó su análisis de los precios justos haciéndose una pregunta: «¿Puede alguien lícitamente vender una cosa a un precio más alto de lo que vale?» [53] . Respondió citando en primer lugar a san Agustín, según el cual parecía natural y legal lo que en su día había dicho un cómico: «Queréis comprar barato y vender caro». A continuación, Tomás de Aquino excluyó el fraude de las transacciones legítimas. Y finalmente, reconoció que el precio de las cosas no respondía a una dimensión objetiva de las mismas –«el precio justo de las cosas no está definido absolutamente»– sino que depende tanto del deseo que el comprador tiene de la cosa que desearía poseer como de la disponibilidad o renuencia del vendedor a venderla, siempre que el comprador no haya sido engañado o actúe bajo coacción. Para que sea justo, un precio debería ser el mismo para todos los compradores potenciales en un determinado momento, evitando así la discriminación de precio. El respeto de Tomás de Aquino por las fuerzas del mercado se pone de manifiesto sobre todo en su interpretación de la historia del comerciante que lleva trigo a un país que sufre una gran carestía y que sabe que otros comerciantes se disponen a llevar enseguida más trigo a ese mismo lugar. ¿Cometió pecado el primer comerciante por vender su trigo al precio entonces dominante en el mercado, que era alto, o debería haber informado a sus compradores de que

pronto dispondrían de más trigo, con la consiguiente bajada del precio que esta noticia provocaría? Tomás de Aquino concluyó que el primer comerciante no estaba obligado en conciencia a revelar lo que sabía, y que podía vender su trigo al alto precio que el trigo tenía entonces en el mercado.

Por lo que se refiere al interés que había que pagar por el dinero prestado, la respuesta de Tomás de Aquino fue muy confusa. En algunos escritos condenó todo interés como pecado de usura, mientras que en otros textos aceptó que los prestamistas merecían una compensación, aunque no dice claramente por qué habría que pagar esa compensación y a cuánto podría ascender [54] . Sin embargo, empujados por las exigencias concretas de una economía comercial en rápida expansión, muchos contemporáneos de Tomás de Aquino, especialmente los canonistas, fueron menos cautelosos y empezaron a «descubrir» numerosas excepciones en que el cobro de intereses no podía calificarse de usura [55] . Por ejemplo, si una propiedad productiva, como podía ser una hacienda, se entregaba como garantía de un préstamo, el prestamista podía apropiarse de todos sus productos mientras estuviese pendiente de devolución el préstamo, sin que el valor de dichos productos pudiese deducirse de la cantidad debida [56] . También empezaron a considerarse como excepciones los «costes» que suponían para el prestamista el hecho de no tener disponible ese dinero para otras oportunidades comerciales, como comprar bienes con ocasión de reventas o adquirir nuevos campos. Puesto que estas oportunidades alternativas de obtener beneficio eran totalmente lícitas, también era lícito compensar al prestamista por tener que renunciar a ellas [57] . Por idéntica razón, se consideró que era razonable pagar intereses por los bienes comprados a crédito [58] . En cuanto a los bancos, fuera de las excepciones indicadas anteriormente, no se decidieron a hacer préstamos directos a un interés fijo, basándose en que habrían sido considerados préstamos usurarios, porque el capital prestado –el «principal»–

no «se arriesgaba». La idea era que el interés se consideraba legítimo únicamente si la cantidad prestada era insegura por adelantado, por estar sujeta a «riesgo». Sin embargo, los banqueros no necesitaron cavilar demasiado para sortear esta prohibición por medio de pagarés comerciales, letras de cambio, o incluso divisas que parecían de riesgo, pero que de hecho ofrecían una rentabilidad totalmente predecible, y por lo tanto constituían préstamos y producían el interés equivalente [59] . De esta manera, aunque la expresión «pecado de usura» siguió apareciendo en los libros, la palabra «usura» se convirtió en un término esencialmente vacío de contenido.

De esta manera, a más tardar durante el siglo XIII, los grandes teólogos cristianos habían debatido plenamente los principales aspectos del capitalismo emergente: beneficios, derechos de propiedad, crédito, etcétera. Como sintetizó Lester K. Little: «En cualquier caso, ellos propusieron puntos de vista generalmente favorables y aprobatorios, en agudo contraste con las actitudes que habían prevalecido durante seis o siete siglos, hasta la generación misma que los había precedido» [60] . Finalmente, el capitalismo se vio plenamente libre de los grilletes de la fe [61] .

Fue un cambio sorprendente. Después de todo, se trataba de teólogos que personalmente se habían apartado del mundo. La mayoría de ellos habían hecho voto de pobreza. La mayoría de sus predecesores había tenido escaso aprecio por las actividades mercantiles y comerciales. De haber prevalecido el ascetismo en las órdenes religiosas, parece altamente improbable que la arrogancia y la hostilidad cristianas con respecto al comercio se suavizaran, y mucho menos que se transformaran radicalmente. Esta revolución teológica fue el resultado de una experiencia directa de los imperativos de este mundo. A pesar de todos sus auténticos actos de caridad, los administradores monásticos no estaban dispuestos a entregar toda su riqueza a los pobres o a

vender sus productos a precio de coste. Fue la activa participación de los grandes monasterios en los mercados libres lo que obligó a los teólogos monásticos a reconsiderar la moralidad comercial, secundada por el marcado carácter mundano de la jerarquía eclesiástica.

A diferencia de quienes pertenecían a órdenes religiosas, pocos de los que ocupaban cargos importantes de la Iglesia habían hecho voto de pobreza, y muchos no disimulaban su decidida preferencia por una vida derrochadora. Entre los mejores clientes de los «usureros» había obispos y cardenales. Nada sorprendente, si tenemos en cuenta que casi todos los que alcanzaban una posición elitista en la Iglesia habían comprado su oficio como si de una inversión se tratara, en previsión de una remuneración sustancial a cuenta de los ingresos de la Iglesia. En realidad, como ya señalé en el capítulo 9, algunos fueron capaces de comprar nombramientos como obispos o incluso como cardenales sin haber desempeñado anteriormente cargo alguno en la Iglesia, ¡a veces antes incluso de haber sido ordenados o incluso bautizados! **[62]** Este aspecto de la Iglesia medieval constituyó una interminable fuente de escándalos y conflictos, generando muchos movimientos sectarios heréticos de masas, y alcanzando su punto culminante en la Reforma. De todos modos, estos aspectos mundanos de la Iglesia contribuyeron seriamente al desarrollo del capitalismo. La Iglesia no fue un obstáculo en el camino; más bien justificó y a la vez desempeñó un papel activo en la «revolución comercial» de los siglos XII y XIII **[63]** .

Ciudades-estados capitalistas

Aunque el capitalismo se desarrolló en las grandes haciendas monásticas, pronto encontró un marco favorable en las nuevas ciudades-estado

democráticas italianas. En el siglo X, algunas de esas ciudades empezaron a afirmarse rápidamente como centros de la banca y del comercio de Europa, exportando una corriente de bienes comprados a proveedores del norte de Europa, especialmente en Flandes, Holanda e Inglaterra, y teniendo como clientes principales a Bizancio y los estados islámicos, especialmente los que se extendían a lo largo de la costa del norte de África. Posteriormente, las ciudades-estado italianas se industrializaron y pronto estuvieron en condiciones de producir gran cantidad de bienes manufacturados, que no solo exportaban a través del Mediterráneo, sino que también empezaron a enviar por barco en grandes cantidades al norte de Europa y a las islas británicas. Por ejemplo, tanto en Florencia como en Venecia surgieron fábricas capaces de producir industrialmente anteojos (no solo para ver de cerca, sino incluso para ver de lejos), de los que anualmente se exportaban decenas de miles de pares.

Tal vez el aspecto más sorprendente del capitalismo italiano fuera la rapidez con que perfeccionó la banca. Los banqueros italianos rápidamente desarrollaron y adoptaron la contabilidad por partida doble. Para facilitar el comercio a larga distancia, los bancos italianos inventaron las letras de cambio, lo que hizo posible la transferencia de dinero en papel, sin tener que recurrir a la difícil y arriesgada práctica de transportar monedas o metales preciosos desde un banco de Florencia a otro de Génova, y mucho menos desde una compañía comercial de Venecia a un proveedor de lanas en Inglaterra. Los banqueros italianos introdujeron también el seguro para protegerse de la pérdida de envíos a larga distancia por tierra o por mar. Pero tal vez la más importante de todas las innovaciones de los banqueros italianos fuera el perfeccionamiento de la aritmética moderna, basada en la adopción del sistema de numeración indoarábigo y del concepto de cero. Para los romanos, las mismas operaciones de sumar y restar constituyeron tareas

abrumadoras, debido a la incomodidad de su sistema de numeración. El nuevo sistema fue revolucionario por su facilidad de uso y su exactitud, y las escuelas de aritmética no tardaron en aparecer en todas las ciudades más importantes del norte de Italia, acogiendo con el tiempo incluso a estudiantes enviados del norte de Europa. El hecho de disponer de una aritmética fácil de usar y exacta transformó las prácticas comerciales [64] . Todo esto estuvo acompañado por la proliferación de bancos en las ciudades-estado italianas. En el siglo XIII hubo 38 bancos independientes en Florencia, 34 en Pisa, 27 en Génova y 18 en Venecia; en total, las principales ciudades-estado italianas contaban con 173 bancos [65] . Por otra parte, la mayor parte de estos bancos italianos tenían filiales en el extranjero. En 1231, había 69 instituciones bancarias italianas con filiales en Inglaterra y casi otras tantas en Irlanda. De hecho, hasta bien entrado el siglo XV, todos los bancos que operaban en Europa occidental o estaban en Italia o eran filiales de un banco italiano [66] .

La causa inmediata del auge del capitalismo italiano fue la ausencia de gobernantes rapaces que reprimieron y devoraron el progreso económico en la mayor parte del mundo, incluida Europa. Aunque su vida política fue a menudo turbulenta, estas ciudades-estado constituyeron auténticas repúblicas capaces de mantener la libertad que requería el capitalismo. En segundo lugar, siglos de progreso tecnológico habían sentado las bases necesarias para el triunfo del capitalismo, asegurando especialmente los excedentes agrícolas necesarios para sustentar las ciudades y dar paso a la especialización. Además, la teología cristiana propuso visiones extremadamente optimistas acerca del futuro, que justificaron las estrategias de inversión a largo plazo y, llegado el momento, la teología ofreció también justificaciones morales de las prácticas empresariales fundamentales para el capitalismo.

Conclusión

Y ahora, una sorprendente ironía. Posiblemente, la consecuencia más profunda y duradera de la Reforma protestante fue que ella provocó la Reforma católica, o Contrarreforma. En el concilio de Trento (1545-1547, 1551-1552, 1562-1563), la Iglesia Católica acabó con la simonía (compraventa de ministerios eclesiásticos), reforzó el celibato sacerdotal y puso al alcance de los fieles ediciones de la Biblia baratas y en las lenguas vernáculas. En pocas palabras, la Iglesia de la Piedad reemplazó para siempre a la Iglesia del Poder. En Trento, la Iglesia decidió también fundar una red de seminarios para formar a los candidatos al sacerdocio diocesano. Por eso, en el siglo XVIII, la mayoría de las parroquias de la Iglesia estaban atendidas por sacerdotes cultos, bien formados en teología, que habían madurado sus vocaciones y las habían puesto a prueba en un marco formal e institucional. De esta manera, la Iglesia hizo frente al mundo moderno.

---

[1] . STRAUSS, 1975, 49.

[2] . *Ibid*.

[3] . *Ibid*.

[4] . STRAUSS, 1978, 278.

[5] . *Ibid*., 278–79.

[6] . *Ibid*., 283.

[7] . *Ibid*., 284.

[8] . STRAUSS, 1975, 56–57.

[9] . STRAUSS, 1978, 284.

[10] . STRAUSS, 1975, 59.

[11] . STRAUSS, 1978, 273.

[12] . Texto citado por PARKER, 1992, 45.

[13] . TREVOR-ROPER [1969] 2001, 20–21.

[14] . BRAUDEL, 1977, 66–67.

[15] . Aunque algunos autores comentan que «todo el mundo sabe» qué es el capitalismo; cf. ROSENBERG y BIRDZELL, 1986, vi.

[16] . La definición marxista ortodoxa es lisa y sencilla: existe capitalismo allí donde los productores reales son trabajadores asalariados, que no son dueños de sus propias herramientas, ni de las materias primas empleadas, ni de los productos elaborados, porque todas esas cosas pertenecen al empleador (cf. SOMBART, 1902, y HILTON, 1952). Tomada al pie de la letra, esta definición convertiría en capitalistas a todos los dueños de pequeños talleres de productos artesanos, como las cerámicas y las herrerías de tiempos antiguos. Esto no les suena muy bien a los marxistas, convencidos como están de que el capitalismo apareció por primera vez en el siglo XIX (provocando) la Revolución Industrial, un supuesto necesario para quienes aceptan la teoría del cambio social de Marx, según la cual toda la historia descansa en los modos de producción. De ahí que los marxistas condenen todo «discurso acerca del capitalismo antes de finalizar el siglo XVIII» (BRAUDEL, 1979, 2, 238), equiparando capitalismo con «el sistema industrial moderno» (GERSCHENRON, 1970, 4). Sin embargo, para quienes asociamos el capitalismo con determinados tipos de empresas y mercados, la definición marxista carece de utilidad.

[17] . STARK, 2005, 56.

[18] . A pesar de despotricar contra la «esclavitud salarial», Marx inició su estudio *Formaciones económicas precapitalistas* afirmando que «una de las condiciones históricas del capital es el trabajo libre».

[19] . LITTLE, 1978, 38.

[20] . BALDWIN, 1959, 15.

[21] . MUMFORD, 1966, 266.

[22] . COLLINS, 1986, 47.

[23] . *Ibid*., 55.

[24] . *Ibid*., 52.

[25] . HAYES, 1917; HERLIHY, 1961; OZMONT, 1975.

[26] . DICKENS, 1991.

[27] . LITTLE, 1978, 62.

[28] . JOHNSON, 2003, 144.

[29] . GIMPEL, 1976, 47.

[30] . GILCHRIST, 1969; RUSSELL, 1958, 1972.

[31] . LITTLE, 1978, 93.

[32] . DAWSON, 1957, 63.

[33] . DUBY, 1974, 218.

[34] . LITTLE, 1978, 65.

[35] . *Ibid*.

[36] . FRYDE, 1963, 441–43.

[37] . DE ROOVER, 1948, 9.

[38] . DUBY, 1974, 216.

[39] . *Ibid*., 91.

[40] . *Ibid*.

[41] . GIMPEL, 1976, 47.

[42] . MUMFORD, 1967, 1:272.

[43] . DAWSON, 1957; HICKEY, 1987; KING, 1999; MAYR-HARTING, 1993; STARK, 2003b.

[44] . COLLINS, 1986, 54.

[45] . BENITO, *Regla*, capítulo 48: «El trabajo manual de cada día».

[46] . HILTON, 1985, 3.

[47] . Friedrich PRINZ, según la traducción de KAELBER, 1998, 66.

[48] . En NELSON, 1969, 11; también LITTLE, 1978, 56–57.

[49] . GILCHRIST, 1969, 107.

[50] . NELSON, 1969, 9.

[51] . OLSEN, 1969, 53.

[52] . En su *Comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo*, citado en DE ROOVER, 1958, 422.

[53] . Me he basado en la traducción inglesa de los textos de la *Suma* de TOMÁS DE AQUINO que ofrece Monroe. [*Suma teológica* II, II, q. 77, a. 1-4, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid].

[54] . LITTLE, 1978, 181.

[55] . GILCHRIST, 1969; LITTLE, 1978; RAFTUS, 1958.

[56] . GILCHRIST, 1969, 67.

[57] . HUNT y MURRAY, 1999, 73.

[58] . Dempsey, 1943, 155, 160.

[59] . De Roover, 1948, 154.

[60] . Little, 1978, 181.

[61] . Southern, 1970b, 40.

[62] . Para un resumen, véase Stark 2003a.

[63] . Lopez, 1952, 289, 1976.

[64] . Gies and Gies, 1969.

[65] . De Roover, 1963, 75–76.

[66] . De Roover, 1963; Hunt, 1994.

Recuadro 10.1. Historiadores destacados cuyas obras he utilizado para redactar este capítulo. El lector encontrará las obras de cada uno de ellos en la bibliografía final del libro.

Fernand Braudel (1902-1985), después de Marc Bloch, el historiador francés más influyente del siglo pasado. Empezó su carrera enseñando francés en escuelas secundarias de su país, lo que le obligó a vivir varios años en Argelia (a la sazón colonia francesa). Pero su decisión de escribir historia lo llevó a reunir material sobre el mundo mediterráneo, especialmente durante la época de dominación española. Durante la segunda guerra mundial, se enroló en el ejército francés y fue hecho prisionero por los alemanes, que lo encarcelaron en Alemania. Allí, sin sus libros y sus anotaciones, apoyado simplemente en su prodigiosa memoria, escribió el borrador de su gran obra: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. La primera edición de esta obra, publicada en 1949, le aseguró fama duradera. En 1947, en colaboración con Lucien Febvre (también historiador de prestigio) trató de obtener fondos de la Fundación Rockefeller para crear una sección sobre economía y ciencias sociales en la Escuela Práctica de Altos Estudios, una de las instituciones francesas más distinguidas en el ámbito de la investigación y la educación superior. Fruto de esta colaboración, Braudel y Febvre cofundaron la Escuela de Estudios Históricos de los *Annales*, que pronto dominaría el campo.

Randall Collins ocupa la cátedra «Dorothy Swaine» de sociología en la Universidad de Pennsylvania. Vivió gran parte de su infancia en Europa, donde su padre trabajaba como miembro del cuerpo diplomático de los Estados Unidos. Tras graduarse en la Universidad de Harvard, se doctoró en la Universidad de California, Berkeley (donde él y yo fuimos compañeros de clase). Este capítulo se ha beneficiado de sus esfuerzos por desenmascarar la ética protestante, pero la obra que lo ha hecho acreedor a la admiración de sus lectores es su gigantesca (más de 1000 páginas en la edición original inglesa y en la versión española) *Sociología de las filosofías*.

Lester Little es profesor emérito de historia en el Smith College (cátedra «Dwight W. Marrow»). Durante algunos años fue director de la American Academy de Roma y es un experto en economía medieval. Tiene el mérito de haber demostrado que el capitalismo tuvo su origen en las primitivas comunidades religiosas, especialmente en su libro *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval* (1983; edición original inglesa,1978).

Gerald Strauss (1922-2006) fue profesor de historia en la Universidad de Indiana. Nacido en Alemania, en 1939 su familia se desplazó a los Estados Unidos huyendo de la persecución nazi. Durante la segunda guerra mundial se alistó en el ejército de los Estados Unidos y al acabar la guerra se matriculó en la Universidad de Boston. Posteriormente se doctoró en la Universidad de Columbia y en 1957 inició su carrera académica como

profesor adjunto en la Universidad de Alabama, que dos años más tarde dejó para trasladarse a Indiana. Se especializó en la Reforma luterana, tema al que dedicó varios de sus excelentes libros. Para este trabajo me ha sido especialmente útil *Luther's House of Learning* (1978). Strauss fue también un experto violonchelista y de hecho tocó como músico amateur en cuartetos de cuerda.

Epílogo

Se da generalmente por descontado que (en Estados Unidos) el fanatismo anticatólico desenfrenado hace tiempo que es cosa del pasado, tras haber sido desactivado con la elección de John F. Kennedy como presidente de la nación en 1960. Es cierto que los cómicos populares han dejado de contar chistes de mal gusto sobre los sacerdotes o el papa, y que muchos predicadores protestantes no ponen ya el grito en el cielo al hablar de los pecados del Vaticano. A pesar de todo, continúa estando generalizada una forma tranquila de anticatolicismo, precisamente porque toda persona sensible se indignaría contra una organización que fuera culpable de algunas de las acusaciones analizadas en los capítulos anteriores. Por este motivo, es de vital importancia que estas falsedades anticatólicas sean eliminadas de la memoria histórica.

En este sentido, tiene su importancia el hecho de que este libro no haya sido escrito por un norteamericano católico, ni por alguien asociado a una universidad católica. En caso contrario, sería demasiado fácil ignorarlo como obra que incurre en la falacia del «alegato especial». Por suerte, el autor de este libro está asociado con la Universidad de Baylor, la mayor institución universitaria baptista del mundo. No hace tanto tiempo, Baylor era un semillero de anticatolicismo militante. En su biblioteca se encuentran las obras más rabiosamente anticatólicas, desde *Awful Disclosures of Maria Monk* (1850) hasta el libro de Paul Blanshard, *American Freedom and Catholic Power* (1949). Estos libros no se compraron como ejemplo de

literatura del odio. Al adquirirlos se pensó que ambos volúmenes eran lectura adecuada para estudiantes de grado.

Aquellos tiempos han quedado atrás. Yo mismo no soy baptista, ni lo son decenas de miembros del claustro de profesores. De hecho, algunos de sus profesores más destacados son católicos romanos, lo mismo que una quinta parte del claustro. Soy codirector del Instituto para Estudios de la Religión (ISR), de Baylor, y entre nuestros investigadores asociados no solo hay católicos, sino también judíos, budistas y un musulmán. Por otra parte, el ISR ha firmado un acuerdo de colaboración con el Centro Berkley, de la Universidad de Georgetown (una institución católica), para llevar a cabo un proyecto conjunto, conocido como «Proyecto Libertad Religiosa». Esta iniciativa fue anunciada durante la audiencia que el papa concedió a académicos de ambas universidades el 14 de diciembre de 2013, algo que solo unos años antes habría sido inimaginable.

Bibliografía y lecturas recomendadas

ABOU, Sèlim, 1997, *The Jesuit «Republic» of the Guaranis (1609-1768)*, New York, Crossroad Publishing Co.

ADAMS, Marilyn, 1987, *William of Ockham*, New York, Mariner Books.

ALLEN, Charlotte, 1996, «The Search for the No-Frills Jesus: Q»: *Atlantic Monthly*, December, 51-68.

———. 1998, *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus*, New York, The Free Press.

ALROY, Gil Carl, 1975, *Behind the Middle East Conflict: The Real Impasse between Arabs and Jews*, New York, G. P. Putnam's Sons.

ANDREA, A. J., 2003, «The Crusades in Perspective: The Crusades in Modern Islamic Perspective»: *History Compass* 1, 1-4.

ARMSTRONG, Karen, [1991] 2001[2], *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, New York, Random House.

ASBRIDGE, Thomas, 2004, *The First Crusade: A New History*, Oxford, Oxford University Press.

ASHWORTH, John, 1992, «The Relationship between Capitalism and Humanitarianism», en Thomas BENDER (ed.), *The Antislavery Debate: Capitalism and Abolitionism as a Problem of Historical Interpretation*, Berkeley, University of California Press, 180-99.

ASTON, Nigel, 2000, *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Washington, DC, Catholic University of America Press.

———. 2002, *Christianity and Revolutionary Europe, 1750-1830*, Cambridge, Cambridge University Press.

ATHANASSIADI, Polymnia, 1993, «Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius»: *The Journal of Hellenic Studies*, 113, 1-29.

AUPING, John A, 1994, *Religion and Social Justice: The Case of Christianity and the Abolition of Slavery in America*, Mexico City, Universidad Iberoamericana.

BAILLIE, John, 1951, *The Belief in Progress*, New York, Charles Scribner's Sons.

BAINTON, Roland, [1952] 1985, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, Beacon.

BALDWIN, John W, 1959, *The Medieval Theories of the Just Price*, Philadelphia, The American Philosophical Society.

BARCLAY, Cycil Nelson – Vice Adm. SCHOFIELD, Brian Betham, 1981, «Gunnery», en *Encyclopaedia Britannica*, 488-98, Chicago, University of Chicago Press.

BARNES, Timothy D, 1995, «Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy»: *Journal of Roman Studies* 85, 135-147.

BARON, Salo Wittmayer, 1957, *A Social and Religious History of the Jews*, vols. 3, 4, 5, New York, Columbia University Press. [trad. esp., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, 8 vols., Paidós, Buenos Aires].

BARRETT, David B. – JOHNSON Todd M., 2001, *World Christian Trends, AD 30-AD 2200*, Pasadena, CA, William Carey Library.

BECKLES, Hilary, 1989, *White Servitude and Black Slavery in Barbados, 1627-1715*, Knoxville, University of Tennessee Press.

BEEVOR, Antony, 2006, *The Battle for Spain*, London, Penguin Books.

BELLITTO, Christopher, 2004, *Introducing Nicholas of Cusa*, Mahwah, NJ, Paulist Press.

BERNHARD, Roland, 2014, «Kolumbus und die Erdkugel»: *Damals* 46, 45s.

BEUGNOT, Arthur Auguste, 1835, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, 2 vols, Paris, Firmin Didot Freres.

BLACKBURN, Robin, 1998, *The Making of New World Slavery*, London, Verso.

BLANSHARD, Paul, 1949, *American Freedom and Catholic Power*, Boston, Beacon Press.

BLOCH, Herbert, 1963, «The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century», en Arnaldo MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 193-218.

BLOCH, Marc, 1975, *Slavery and Serfdom in the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press.

BOCK, Darrell L, 2006, *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities*, Nashville, Thomas Nelson.

BOLENIUS, Emma Miller,1919, *The Boys' and Girls' Reader: Fifth Reader*, Boston, Houghton Mifflin.

BONNASSIE, Pierre, 1991, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOORSTIN, Daniel J, 1983, *The Discoverers*, New York, Random House.

BOUWSMA, William J, 1979, «The Renaissance and the Drama of Western History»: *The American Historical Review* 84, 1-15.

BOWERSOCK, Glen W, 1990, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

BOXER, Charles R, 1962, *The Golden Age of Brazil, 1695-1750*, Berkeley, University of California Press.

BRADBURY, Scott, 1994, «Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century»: *Classical Philology* 89, 120-39.

BRADLEY, Walter I, 2001, «The "Just So" Universe: The Fine-Tuning of Constants and Conditions in the Cosmos», en William A. DEMSKI – James M. KUSHINER (eds.), *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design*, Grand Rapids, Brazos Press, 157-70.

BRAUDEL, Fernand, 1977, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

———. 2001[2], *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., FCE de España, Madrid.

BRETT, Stephen F, 1994, *Slavery and the Catholic Tradition*, New York, Peter Lang.

BRIDGES, John Henry, 1914, *The Life & Work of Roger Bacon*, London, Williams and Norgate.

BRIGGS, Robin, 1998, *Witches and Neighbors*, New York, Penguin Books.

BRØNDSTED, Johannes, 1965, *The Vikings*, Baltimore, Penguin Books.

BROOKE, John – CANTOR, Geoffrey, 1998, *Restructuring Nature*, Oxford, Oxford University Press.

BROWN, Peter, 1992, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison University of Wisconsin Press.

———. 1995, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press.

———. 1998, «Christianization and Religious Conflict»: *Cambridge Ancient History* 13, 632-64.

BURCKHARDT, Jacob, [1860] 1990, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, New York, Penguin [trad. esp., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Tres Cantos 2004[2]].

BURY, J. B., 1914, *A History of Freedom of Thought*, London, Williams and Norgate.

CANTOR, Norman F, 1993, *The Civilization of the Middle Ages* (ed. rev.), New York, HarperCollins.

CARAMAN, Philip, 1975, *The Lost Paradise: The Jesuit Republic in South America*, New York, Dorest Press.

CARROLL, James, 2001, *Constantine's Sword: The Church and the Jews. A History*, Boston, Mariner Books.

———. 2004, *Crusade: Chronicles of an Unjust War*, New York, Metropolitan Books.

CHANDLER, Tertius, 1987, *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*, Lewiston, NY, The Edward Mellen Press.

CHAZAN, Robert (ed.), 1980, *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, West Orange, NJ, Behrman House.

———. 1986, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, University of California Press.

CHEETHAM, Nicholas, 1983, *Keeper of the Keys: A History of Popes from St. Peter to John Paul II*, New York, Scribner's.

CHEJNE, Anwar G, 1983, *Islam and the West: The Moriscos*, Albany, State University of New York Press.

CHUVIN, Pierre, 1990, *A Chronicle of the Last Pagans*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

CLEGG, Brian, 2004, *The First Scientist: A Life of Roger Bacon*, Cambridge, MA: Da Capo Press.

CLOUGH, Bradley S, 1997, «Buddhism», en Jacob NEUSNER (ed.), *God*, Cleveland, Pilgrim Press, 56-84.

COHEN, I. Bernard, 1985, *Revolution in Science*, Cambridge, MA, Belknap Press.

COHEN, Mark, 1996, «Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History», en Shlomo DESHEN – Walter P. ZENNER (eds.), *Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East*, London, Macmillan, 50-63.

COLISH, Marica L., 1997, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*, New Haven, CT, Yale University Press.

COLLINS, Randall, 1986, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

———. 1998, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Herder, Barcelona 2005.

CONTRERAS, Jaime – HENNINGSEN, Gustav, 1986, «Forty-four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data

Bank», en Gustav HENNINGSEN – John TEDESCHI (eds.), *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 100-129.

CORNWELL, John, 1999, *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII*, New York, Viking [trad. esp., *El Papa de Hitler. La verdadera historia de Pío XII*, Planeta, Barcelona 2001].

COULTON, C. G., [1938] 1959, *Inquisition and Liberty*, Boston, Beacon Hill.

CROMBIE, A. C., 1953, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, England, Clarendon Press.

CROSBY, Alfred W., 1997, *The Measure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

CURRY, Andrew, 2002, «The Crusades, the First Holy War», *US News & World Report* 8 (April), 36.

DALES, Richard C., [1973] 1994, *The Scientific Achievement of the Middle Ages*, Philadelphia University of Pennsylvania Press.

DALIN, David G., 2004, «Pius XII and the Jews», en Joseph BOTTUM – David G. DALIN (eds.), *The Pius War*, Lanham, MD, Lexington Books, 13-24.

———. 2005, *The Myth of Hitler's Pope: How Pope Pius XII Rescued Jews from the Nazis*, Washington, DC, Regnery Publishing [trad. esp., *El mito del Papa de Hitler: cómo Pío XII salvó a los judíos de los nazis*, Ciudadela Libros, Madrid 2005].

DALY, Mary, 1978, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Feminism*, Boston, Beacon.

DANIEL, Ralph Thomas, 1981, «Music, Western», en *Encyclopaedia Britannica*, 15, Chicago University of Chicago Press, 704-15.

DANIELSON, Dennis, 2000, *The Book of the Cosmos*, Cambridge, MA, Perseus.

DAVIES, Norman, 1996, *Europe: A History*, Oxford: Oxford University Press.

DAVIS, David Brion, 1966, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, NY Cornell University Press [trad. esp., *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*, Paidós, Buenos Aires 1968].

DAWKINS, Richard, 2006, *The God Delusion*, Boston Houghton Mifflin [trad. esp., *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid 2007].

DAWSON, J. M., 1957, *Separate Church & State Now*, New York, R. R. Smith.

DEANE, Herbert A., 1973, «Classical and Christian Political Thought»: *Political Theory* 1, 415-26.

DECTER, Jonathan P., 2007, *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe*, Bloomington, University of Indiana Press.

DE LA CROIX, Horst – TANSEY, Richard G., 1975[6], *Gardiner's Art through the Ages*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.

DE LA CUEVA, Julio, 1998, «Religious Persecution, Anticlerical Tradition and Revolution: On Atrocities against the Clergy During the Spanish Civil War»: *Journal of Contemporary History* 33, 355-69.

DELUMEAU, Jean, 1977, *Catholicism between Luther and Voltaire*, London, Burns & Oates.

DEMPSEY, Bernard W., 1943, *Interest and Usury*, Washington DC, American Council on Public Affairs.

DE ROOVER, Raymond, 1948, *Money, Banking and Credit in Bruges*, Cambridge, MA, Medieval Academy of America.

———. 1958, «The Concept of the Just Price»: *Journal of Economic History* 18, 418-34.

———. 1963, *The Rise and Decline of the Medici Bank, 1397–1494*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

DICKENS, A. G., 1991, *The English Reformation*, University Park, Pennsylvania State University Press

DOINO, William, Jr., 2004, «An Annotated Bibliography of Works on Pius XII, the Second World War, and the Holocaust», en Joseph BOTTUM – David G. DALIN (eds.), *The Pius War*, Lanham, MD, Lexington Books, 97-280.

DOWLING, John, [1845] 2002, *The History of Romanism*, Lincolnshire, IL, Vance.

DOYLE, William, 1989, *The Oxford History of the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press.

DRAKE, H. A., 2000, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

DRAKE, Stillman – O'MALLEY, C. D., 1960, *The Controversy of the Comets of 1618*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

DRESCHER, Seymour – ENGERMAN, Stanley L. (eds.), 1998, *A Historical Guide to World Slavery*, New York, Oxford University Press.

DUBY, Georges, 1974, *The Chivalrous Society*, Berkeley, University of California Press.

DUFFY, Eamon, 1997, *Saints and Sinners: A History of Popes*, New Haven, CT, Yale University Press.

DUNN, Richard S., 1973, *Sugar and Slaves*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

DURANT, Will, 1950, *The Age of Faith. The Story of Civilization: Part IV*, New York, Simon and Schuster.

DWORKIN, Andrea, 1974, *Woman Hating: A Radical Look at Sexuality*, New York, Dutton.

EASTON, Stewart C., 1952, *Roger Bacon and the Search for a Universal Science*, New York, Columbia University Press.

EDBURY, Peter, 1999, «Warfare in the Latin East», en Maurice KEEN (ed.), *Medieval Warfare: A History*, Oxford, Oxford University Press, 89-112.

EHRMAN, Bart D., 2003, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford, Oxford University Press.

———. 2006, *The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed*, Oxford, Oxford University Press.

EINSTEIN, Albert, 1987, *Letters to Solovine*, New York, Philosophical Library.

EKELUND, Robert B. – HÈBERT, Robert F – TOLLISON, Robert – ANDERSON, Gary M. – DAVIDSON, Audrey B., 1999, *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, New York, Oxford University Press.

ELKINS, Stanley M., [1959] 1976, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (3rd ed. rev.), Chicago, University of Chicago Press.

ELLERBE, Helen, 1995, *The Dark Side of Christian History*, Windermere, FL, Morningstar and Lark.

ERDOES, Richard, 1988, *AD 1000: Living on the Brink of the Apocalypse*, New York, Harper and Row.

EVANS, Craig A, 1993, «Faith and Polemic: The New Testament and First-Century Judaism», en Craig A. EVANS – Donald A. HAGNER (eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1-17.

EWEN, C. L'Estrange, 1929, *Witch Hunting and Witch Trials*, London, Kegan, Paul, Trench, Trübner.

FERGUSON, Wallace K., 1939, «Humanist Views of the Renaissance»: *American Historical Review* 45, 1- 28.

FERNANDEZ, André, 1997, «The Repression of Sexual Behavior by the Aragonese Inquisition between 1560 and 1700»: *Journal of the History of Sexuality* 7, 469-501.

FEUERBACH, Ludwig, [1843] 1986, *Principles of the Philosophy of the Future*, Indianapolis, Hackett Publishing Co. [trad. esp., *Principios de la filosofía del futuro*, Orbis, Barcelona 1984].

FINDLEN, Paul, 1993, «Humanism, Politics and Pornography in Renaissance Italy», en Lynn HUNT (ed.), *The Invention of Pornography*, Cambridge, MA, MIT. Press, 49-108.

FINOCCHIARO, Maurice A, 2009, «Myth 8: That Galileo Was Imprisoned and Tortured for Advocating Copernicanism», en Ronald L, NUMBERS (ed,), *Galileo Goes to Jail: And Other Myths About Science and Religion*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 68-78.

FISHER, N. W. – Sabetai UNGURU, 1971, «Experimental Science and Mathematics in Roger Bacon's Thought»: *Traditio* 27, 353-78.

FLANNERY, Edward H., 1985, *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Anti-Semitism* (ed. rev.), Mahwah, NJ, Paulist Press.

FLETCHER, Philippa, 1995, «Inquiry Reveals Lenin Unleashed Systematic Murder of 200,000 Clergy», *Reuters*, November 29.

FLETCHER, Richard, 1992, *Moorish Spain*, Berkeley, University of California Press.

———. 1997, *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*, New York Henry Holt and Company.

FOGEL, Robert William, 1989, *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery*, NewYork, W. W. Norton.

FOGEL, Robert William – ENGERMAN, Stanley, *Tiempo en la cruz. La economía esclavista en los EE.UU.*, Siglo XXI de España Editores, Tres Cantos 1974.

FRANCE, John, 1997, *Victory in the East*, Cambridge, Cambridge University Press.

FREND, W. H. C., 1965, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Basil Blackwell.

FRYDE, E. B., 1963, «Chapter VII», en *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 430-553.

FUNK, Robert W., HOOVER, Roy W. and the JESUS SEMINAR, 1993, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York, Macmillan.

FURNEAUX, Robin, 1969, *The Amazon: The Story of a Great River*, London, Hamilton.

GAGER, John G., 1983, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York, Oxford University Press.

GALILEI, Galileo, [1632] 1953, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Berkeley, University of California Press [trad. esp., *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, Alianza Editorial, Madrid 1995].

GARAY, Blas, [1900] 1965, «The Guarani Missions. A Ruthless Exploitation of the Indians», en Magnus MÖRNER (ed.), *The Expulsion of the Jesuits*

from Latin America, New York, Knopf, 63-78.

GARDNER, Helen – CROSBY, Sumner McK., 1959, *Helen Gardner's Art through the Ages*, New York, Harcourt, Brace, & World.

GATRELL, V. A. C., 1994, *The Hanging Tree: Execution and the English People, 1770-1868*, Oxford, Oxford University Press.

GAY, Peter, 1966, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, New York, W. W. Norton & Co.

———. 1969, *The Enlightenment: An Interpretation*, New York, W. W. Norton & Co.

GEFFCKEN, Johannes, [1920] 1978, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam, North- Holland Publishing Co.

GENOVESE, Eugene D, 1974, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York, Pantheon Books.

GERBER, Jane S., 1994, *The Jews of Spain*, New York, Free Press.

GERSCHENKRON, Alexander, 1970, *Europe in the Russian Mirror*, Cambridge, Cambridge University Press.

GIBBON, Edward, [1776-88] 1994, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (3 vols.), London, Allen Lane [trad. esp., *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, 4 vols., Turner, Madrid 2006].

GIDAL, Nachum T., 1988, *Jews in Germany: From Roman Times to the Weimar Republic*, Cologne, Germany: Könemann.

GIES, Frances – GIES, Joseph, 1994, *Cathedral, Forge, and Waterwheel: Technology and Invention in the Middle Ages*, New York: HarperCollins.

GILCHRIST, John, 1969, *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, New York, St. Martin's Press.

GILLINGHAM, John, 1999, «An Age of Expansion: c. 1020-1204», en *Medieval Warfare: A History*, Maurice KEEN (ed.), Oxford, Oxford University Press, 59-88.

GIMPEL, Jean, 1976, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*, New York: Penguin Books [trad. esp., *La revolución industrial en la Edad Media*, Taurus, Madrid 1982].

GINGERICH, Owen, 1975, «"Crisis" Versus Aesthetic in the Copernican Revolution»: *Vistas in Astronomy* 17, 85-93.

GIVEN, James B., 1997, *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

GLIOZZO, Charles A., 1971, «The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution»: *Church History* 40, 273-83.

GLOCK, Charles Y. – STARK, Rodney, 1966, *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, New York, Harper & Row.

GODKIN, Georgina Sarah, 1878, *Life of Victor Emmanuel II*, vol. 1, London, Macmillan and Company.

GOITEN, S. D., 1964, *Jews and Arabs: Their Contact through the Ages*, New York, Schocken Books.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah, 2002, *A Moral Reckoning: The Role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty to Repair*, New York, Knopf.

GOODISH, Michael, 1976, «Sodomy in Medieval Secular Law»: *Journal of Homosexuality* 1, 295-302.

GOODSPEED, Edgar, 1931, *Strange New Gospels*, Chicago, University of Chicago Press.

GOVEIA, Elsa V., 1969, «The West Indian Slave Law of the Eighteenth Century», en Laura FONER – Eugene D. GENOVESE (eds.), *Slavery in the NewWorld: A Reader in Comparative History*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 113-37.

GRAETZ, Heinrich Hirsh, 1894, *History of the Jews*, vol. 3, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.

GRAHAM, R. B. Cunninghame, 1901, *A Vanished Arcadia: Being Some Account of the Jesuits in Paraguay, 1607-1776*, London, Heinemann.

GRANT, Edward, 1971, *Nicole Oreseme and the Kinematics of Circular Motion*, Madison, University of Wisconsin Press.

———. 1996, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.

———. 2007, *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

GREELEY, Andrew M., 1977, *An Ugly Little Secret: Anti-Catholicism in North America*, Kansas City, MO, Sheed, Andrews, and McMeel.

GREER, Donald, 1935, *The Incidence of the Terror during the French Revolution: A Statistical Interpretation*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

GRIBBIN, John, 2005, *The Fellowship: Gilbert, Bacon, Harvey, Wren, Newton, and the Story of a Scientific Revolution*, New York, Overlook Press.

GROSSER, Paul E. – HALPERIN, Edwin G., 1983, *Anti-Semitism: Causes and Effects. An Analysis and Chronology of Nineteen Hundred Years of Anti-Semitic Attitudes and Practices*, NewYork, Philosophical Library.

HALICZER, Stephen, 1990, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1487-1834*, Berkeley, University of California Press.

HAMILTON, Bernard, 2000, *The Leper King & His Heirs*, Cambridge, Cambridge University Press.

HANKE, Lewis, 1951, *Bartolomé de las Casas: An Interpretation of His Life and Writings*, The Hague, Netherlands, M. Nijhoff.

HARE, Douglas R. A., [1967] 2005, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to Matthew*, Cambridge, Cambridge University Press.

HARL, K. W., 1990, «Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium»: *Past and Present* 128, 7-27.

HARRIS, Marvin, 1963, *The Nature of Cultural Things*, New York, Random House.

———. 1964, *Patterns of Race in the Americas*, New York, Walker & Co.

HARTWELL, Robert, 1971, «Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China»: *American Historical Review* 76, 690-727.

HASKINS, Charles Homer, [1923] 2002, *The Rise of Universities*, New Brunswick, NJ, Transaction.

HAYES, Carlton J., 1917, *Political and Social History of Modern Europe*, 2 vols., New York, Macmillan.

HENNINGSEN, Gustav, 1980, *The Witches Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, University of Nevada Press.

HENNINGSEN, Gustav – TEDESCHI, John, 1986, *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, DeKalb, Northern Illinois University Press.

HERLIHY, David, 1957, «Church Property on the European Continent. 701-1200»: *Speculum* 18, 89-113.

HICKEY, Anne Ewing, 1987, *Women of the Roman Aristocracy in Christian Monastics*, Ann Arbor, MI, UMI Research Press.

HILLENBRAND, Carole, 1999, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

HILTON, R. H., 1952, «Capitalism: What's in a Name?»: *Past and Present*, 1, 32-43.

HILTON, Walter, 1985, *Toward a Perfect Love*, Portland, OR, Multnomah Press.

HOBBES, Thomas, [1651] 1956, *Leviathan*, vol. 1, Chicago, Henry Regnery Company [trad. esp., *Leviatán*, Losada, Buenos Aires 2003].

HODGSON, Marshall G. S., 1974, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago, University of Chicago Press.

HOLINSHED, Raphael, [1587] 1965, *Holinshed's Chronicles*, New York, AMS.

HOLLANDER, Paul, 1998, *Political Pilgrims* (4ª ed,), New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.

HOLLISTER, C. Warren, 1992. «The Phases of European History and the Nonexistence of the Middle Ages»: *Pacific Historical Review* 61, 1-22.

HUGHES, Pennethorne, 1952, *Witchcraft*, London, Longmans, Green.

HUNT, Dave, 1994, *A Woman Rides the Beast: The Roman Catholic Church and the Last Days*, Eugene, OR, Harvest House.

HURBON, Laennec, 1992, «The Church and Afro-American Slavery», en Enrique DUSSEL (ed.), *TheChurch in Latin America*, Maryknoll, NY, Orbis Books.

HYDE, H. Montgomery, 1964, *A History of Pornography*, New York, Dell.

HYSLOP, Theo B., 1925, *The Great Abnormals*, New York, Doran.

IRWIN, Robert, 2006, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*, Woodstock, Overlook Press.

ISAAC, Jules, 1971, *Jesus and Israel*, New York, Holt, Rinehart, and Winston.

———. 1974, *The Teaching of Contempt: Christian Roots of Anti-Semitism*, New York, Holt, Rinehart, and Winston [trad. esp., *Raíces cristianas del antisemitismo: La enseñanza del desprecio*, Paidós, Buenos Aires 1975].

ISSAWI, Charles, 1957, «Crusades and Current Crisis in the Near East: A Historical Parallel»: *International Affairs* 33, 269-79.

JAKI, Stanley L., 1986, *Science and Creation*, Edinburgh, Scottish Academic Press.

———. 2000, *The Savior of Science*, Grand Rapids, Eerdmans.

JENKINS, Philip, 2001, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way*, Oxford, Oxford University Press.

———. 2003, *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*, Oxford, Oxford University Press.

JOHNSON, Harry Hamilton, 1910, *The Negro in the New World*, London, Methuen & Co.

JOHNSON, Paul, 2003, *Art: A New History*, New York, HarperCollins.

KAELBER, Lutz, 1998, *Schools of Asceticism*, University Park, Pennsylvania State University Press.

KAMEN, Henry, 1993, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, London Weidenfeld & Nicholson [trad. esp., *La Inquisición Española*, Crítica, Barcelona 2013].

———. 1997, *The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter Reformation*, New Haven, CT, Yale University Press.

KATZ, Steven T., 1994, *The Holocaust in Historical Context*, vol. 1, New York, Oxford University Press.

———. 1999, «The Rabbinic Response to Christianity», en Steven T. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4., Cambridge, Cambridge University Press, 259-98.

KAYSER, Rudolf, 1949, *The Life and Times of Jehudah Halevi*, New York, Philosophical Library.

KEARNEY, H. F., 1964, «Puritanism, Capitalism, and the Scientific Revolution»: *Past & Present* 28, 81- 101.

KEDAR, Benjamin Z., 1984, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

KEEFE, Donald J., 1986, «Tracking a Footnote»: *Catholic Scholars' Newsletter* 9, 4.

KENNEDY, Emmet, 1989, *A Cultural History of the French Revolution*, New Haven, CT, Yale University Press.

KING, Karen L., 2003a, *What Is Gnosticism?* Cambridge, MA, Belknap Press.

———. 2003b, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press [trad. esp., *María de Magdala: Jesús y la primera apóstol*, Poliedro, Barcelona 2005].

KING, Peter, 1999, *Western Monasticism*, Kalamazoo, MI, Cistercian Publications.

KIRSCH, Jonathan, 2004, *The Grand Inquisitor's Manual*, San Francisco, HarperOne.

———. 2008, *God against the Gods*, New York, Viking [trad. esp., *Dios contra los dioses*, Ediciones B, Barcelona 2004].

KLEIN, Herbert S., 1967, *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*, Chicago, University of Chicago Press.

———. 1969, «Anglicanism, Catholicism, and the Negro Slave», en Laura FONER – Eugene D. GENOVESE (eds.), *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 138- 69.

———. 1986, *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, New York, Oxford University Press [trad. esp., *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza Editorial, Madrid 1986].

KNIGHT, Margaret, 1974, *Honest to Man: Christian Ethics Reexamined*, Buffalo, NY, Prometheus Books.

KNOBLER, Adam, 2006, «Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past: The Modern Uses of the Medieval Crusade»: *Comparative Studies in Society and History* 48, 293-325.

KOCHER, Paul H., 1953, *Science and Religion in Elizabethan England*, San Marino, CA, The Huntington Library.

KOMOSZEWSKI, J. – SAWYER, M. James – WALLACE, Daniel B. (eds.), 2006, *Reinventing Jesus*, Grand Rapids, Kregel.

KURZMAN, Dan, 2007, *A Special Mission: Hitler's Secret Plot to Seize the Vatican and Kidnap Pius the XII*, New York, Perseus Books.

LAMBERT, Malcolm, 1992, *Medieval Heresy*, Oxford, Basil Blackwell.

LAMONTE, John L., 1932, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1100-1291*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

LANDES, David S., 1998, *The Wealth and Poverty of Nations*, New York, W. W. Norton & Company.

LANE, Frederic Chapin, [1934] 1992, *Venetian Ships and Shipbuilders of the Renaissance*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

LATOURETTE, Kenneth Scott, 1975, *A History of Christianity*, vol. 2 (ed. rev.), San Francisco, Harper.

LAYTON, Bentley, 1987, *The Gnostic Scriptures*, Garden City, NY: Doubleday.

LEA, Henry C., 1906-7. *A History of the Inquisition in Spain*. 4 vols., New York: Macmillan [trad. esp., *Historia de la Inquisición Española*, Fundación Universitaria Española, Salamanca 1982].

LECKY, W. E. H., [1865] 1903, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, New York, Appleton.

LELOUP, Jean-Yves, 2002, *The Gospel of Mary Magdalene*, Rochester, VT Inner Traditions [trad. esp., *El evangelio de María. Myriam de Magdala*, Herder, Barcelona 2009].

LEVACK, Brian P., 1995, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* (2ª ed.), London, Longman.

LEVENSON, David B., 1990, «Julian», en Everett FERGUSON (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, New York, Garland, 510-11.

LEWIS, Bernard, 2002, *What Went Wrong?* Oxford, Oxford University Press [trad. esp., ¿Qué ha *fallado?* Siglo XXI de España editores, Tres Cantos 2002].

LINDBERG, David C., 1978, *Science in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press.

———. 1986, «Science and the Early Church», en David C. LINDBERG – Ronald L. NUMBERS (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, University of California Press, 19- 48.

———. 1992, *The Beginnings of Western Science*, Chicago, University of Chicago Press.

LINDBERG, David C. – NUMBERS, Ronald L. (eds.),1986, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*,

Berkeley, University of California Press.

LITTLE, Lester K., 1978, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, NY Cornell University Press [trad. esp., *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Taurus, Madrid 1983].

LLORENTE, Juan Antonio, [1823] 1967, *A Critical History of the Inquisition of Spain*, Williamstown, MA, John Lilburne.

LOPEZ, Robert S., 1967, *The Birth of Europe*, New York, M. Evans and Company,

———. 1976, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge, Cambridge University Press.

———. 1977, «The Practical Transmission of Medieval Culture», en David Lyle JEFFREY (ed.), *By Things Seen: Reference and Recognition in Medieval Thought*, 125-42, Ottawa, University of Ottawa Press.

MACCULLOCH, Diarmaid, 2010, «Evil Is Just»: *London Review of Books* 32 (May 13), 23-24.

MACK, Burton, 1993, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, New York, HarperCollins [trad. esp., *El evangelio perdido*, Martínez Roca, Barcelona 1994].

MACMULLEN, Ramsay, 1997, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven, CT, Yale University Press.

MACMURRAY, John, 1938, *The Clue to History*, London, Student Christian Movement.

MADARIAGA, Salvador [1948] 1965, «The Fall of the Jesuits: The Triumph of the Philosophers», en Magnus MÖRNER (ed.), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York, Knopf, 33-52.

MADDEN, Thomas F., 1999, *A Concise History of the Crusades*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.

———. 2002a, «The Crusades in the Checkout Aisle»: *Crisis Magazine* (April 12).

———. 2002b, «The Real History of the Crusades»: *Crisis Magazine* (April 1).

———. 2003, «The Truth about the Spanish Inquisition»: *Crisis Magazine* (October), 24-30.

MAGNUS, Shulamit S., 1997, *Jewish Emancipation in a German City, Cologne, 1798-1871*, Stanford, CA, Stanford University Press.

MALTBY, William S., 1971, *The Black Legend in England: The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660*, Durham, NC, Duke University Press [trad. esp., *La Leyenda Negra en Inglaterra. Desarrollo del sentimiento antihispánico, 1558-1660*, FCE, México 1982].

MANCHESTER, William, 1993, *World Lit Only by Fire: The Medieval Mind and the Renaissance*, New York, Little, Brown and Company.

MANN, Vivian B., 1992, «Preface», en Vivian B. MANN – Thomas G. GLOCK – Jerrilyn D. DODDS (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York, George Braziller.

MARCHIONE, Margherita, 2002, *Consensus and Controversy: Defending Pope Pius XII*, New York, Paulist Press.

MARTY, Martin E., 1993, «Churches as Winners, Losers»: *Christian Century* 110, n. 3 (January 27), 88.

MASON, Stephen F., 1962, *A History of the Sciences* (ed. rev.), New York, Macmillan.

MASSA, Mark S., 2003, *Anti-Catholicism in America: The Last Acceptable Prejudice*, New York, Crossroad.

MATHIESON, William Law, 1926, *British Slavery and Its Abolition*, London, Longmans, Green & Co.

MATTINGLY, Garrett, 1959, *The Armada*, Boston, HoughtonMifflin.

MAXWELL, John Francis, 1975, *The History of the Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, London, Barry Rose Publishers.

MAYER, Hans Eberhard, 1972, *The Crusades*, Oxford, Oxford University Press.

MAYR-HARTING, Henry, 1993, «The West: The Age of Conversion (700-1050)», en John MAC-MANNERS (ed.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 101-29.

MCBRIEN, Richard P., 2000, *Lives of Popes*, San Francisco, HarperSanFrancisco.

MCCLOSKEY, Deirdre N., 2010, *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

MCGREEVY, John T., 1997, «Thinking in One's Own: Catholicism in the American Imagination, 1928-1960»: *Journal of American History* 84, 97-131.

MEEKS, Wayne, 1983, *The First Urban Christians*, New Haven, CT, Yale University Press.

MELTZER, Milton, 1993, *Slavery: A World History*, New York, Da Capo Press.

MERTON, Robert K., 1938, «Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England»: *Osiris* 4 (2ª p.), 360-632.

MEYER, Marvin, 2005, *The Gnostic Discoveries*, San Francisco, HarperSanFrancisco.

MOMIGLIANO, Arnoldo (ed.), 1963, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press.

MOMMSEN, Theodore E., 1942, «Petrarch's Conception of the "Dark Ages"»: *Speculum* 17, 226-42.

MONTER, E. William, 1990, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press.

MONTER, E. William – TEDESCHI, John, 1986, «Towards a Statistical Profile of Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries», en Gustav HENNINGSEN – John TEDESCHI (eds.), *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 130-57.

MONTGOMERY, Field-Marshall Viscount (Bernard), 1968, *A History of Warfare*, New York, World.

MOORE, R. I., 1976, *The Birth of Popular Heresy*, New York, St. Martin's Press.

———. 1985, *The Origins of European Dissent*, Oxford, Basil Blackwell.

MÖRNER, Magnus, 1965, *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York, Knopf.

MUMFORD, Lewis, 1966, *The Myth of the Machine*, New York, Harcourt Brace.

NEEDHAM, Joseph, 1954-84, *Science and Civilization in China* (6 vols.), Cambridge, Cambridge University Press.

———. 1980, «The Guns of Khaifeng-fu»: *Times Literary Supplement*, January 11.

NELSON, Benjamin, 1969, *The Idea of Usury* (2ª ed,), Chicago, University of Chicago Press.

NETANYAHU, B., 2001, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain* (2ª ed.), New York, New York Review of Books.

NISBET, Robert, 1980, *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books.

NOCK, A. D., 1933, *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander to the Great Augustine of Hippo*, Oxford: Clarendon Press.

NOONAN, John T., Jr., 1993, «The Development of Moral Doctrine»: *Theological Studies* 54, 666-77.

NORDSTROM, Justin, 2006, *Danger on the Doorstep: Anti-Catholicism and American Print Culture in the Progressive Era*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.

OBERMAN, Heiko A., 1992, *Luther: Man between God and the Devil*, New York, Doubleday.

O'Donovan, Oliver – O'Donovan, Joan Lockwood (eds.), 1999, *A Sourcebook in Christian Political Thought*, Grand Rapids, Eerdmans.

O'Neil, Mary R., 1987, «Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late-Sixteenth-Century Modena», en Stephen Haliczer (ed.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, London, Croom Helm, 88-114.

Orti, Vincente Cárcel, 2008, *Pio XI entre la República y Franco*, Barcelona, Biblioteca Autores Cristianos.

Osborn, Robert T., 1985, «The Christian Blasphemy»: *Journal of the American Academy of Religion* 53, 339-63.

Ozment, Steven, 1975, *The Reformation in the Cities*, New Haven, CT, Yale University Press.

———. 1980, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, CT, Yale University Press.

Pagels, Elaine, 1979, *The Gnostic Gospels*, New York, Random House [trad. esp., *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona 2004].

———. 2003, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, New York, Random House.

Pagels, Elaine – King, Karen L., 2007, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, New York, Viking [trad. esp., *El Evangelio de Judas y la formación del cristianismo*, Kairós, Barcelona 2008].

Panaccio, Claude, 2004, *Ockham on Concepts*, Aldershot, England, Ashgate.

Panzer, Joel S., 1996, *The Popes and Slavery*, New York, Alba House.

Paris, Edmond, 1961, *Genocide in Satellite Croatia, 1941-1954*, Chicago, American Institute for Balkan Affairs.

Parker, Geoffrey, 1992, «Success and Failure during the First Century of the Reformation»: *Past and Present* 136, 43-82.

PARKES, James, 1934, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London, Soncino Press.

PARSONS, Talcott, 1940, «Memorandum for the Council on Democracy», Box 2, Parsons Papers.

PAYNE, Robert, [1959] 1995, *The History of Islam*, New York, Barnes & Noble.

———. 1984, *The Dream and the Tomb: A History of the Crusades*, New York, Stein & Day.

PEREZ, Joseph, 2005, *The Spanish Inquisition: A History*, New Haven, CT, Yale University Press.

PERIS, Daniel, 1998, *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

PERKINS, Pheme, 1980, *The Gnostic Dialogue*, New York, Paulist Press.

———. 1990, «Gnosticism», en Everett FERHUSON (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, New York, Garland, 317-76.

PERNOUD, Régine, 2000, *Those Terrible Middle Ages: Debunking the Myths*, San Francisco, Ignatius Press.

PETERS, Edward, 1989, *Inquisition*, Berkeley, University of California Press.

———. 1995, «Jewish History and Gentile Memory: The Expulsion of 1492»: *Jewish History* 8, 9-34.

———. 2003, «The *Firanj* Are Coming: Again»: *Orbis* (Winter), 3-17.

PHILLIPS, Jonathan, 1995, «The Latin East 1098-1291», en Jonathan RILEY-SMITH (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford, Oxford University Press, 112-40.

POEWE, Karla, 2005, *New Religions and the Nazis*, New York, Routledge.

POLIAKOV, Léon, 1965, *The History of Anti-Semitism: From the Time of Christ to the Court Jews*, vol. 1, New York, Vanguard Press [trad. esp., *Historia del antisemitismo* (6vols.), Muchnik Editores, Barcelona, 1982].

PORTER, Roy, 1998, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*, New York, W. W. Norton.

POSPIELOVSKY, Dimitry V., 1987, *A History of Soviet Atheism in Theory, and Practice, and the Believer*, New York, St. Martin's Press.

PRAWER, Joshua, 1972, *The Crusaders' Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages*, New York, Praeger.

PRESTON, Paul, 2013, *The Spanish Holocaust*, New York, W. W. Norton [trad. esp., *El holocausto español*, Debate, Barcelona 2011].

PURKISS, Diane, 1996, *The Witch in History*, London, Routledge.

RABB, Theodore K., 1965, «Religion and the Rise of Modern Science»: *Past and Present* 31, 111-26.

RAFTUS, J. A., 1958, «The Concept of the Just Price»: *Journal of Economic History* 18, 435-37.

RAHNER, Karl (ed.), [1975], *Sacramentum mundi. Enciclopedia de teología* (6 vols.), Herder, Barcelona 1982-1985.

RASHDALL, Hastings, [1936] 1977, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (3 vols.), Oxford, Oxford University Press.

RAWLINGS, Helen, 2006, *The Spanish Inquisition*, Oxford, Blackwell.

READ, Piers Paul, 1999, *The Templars*, New York, St. Martin's Press.

REDMAN, Ben Ray, 1949, *The Portable Voltaire*, New York, Penguin Books.

RICHARD, Jean, 1999, *The Crusades, c. 1071-c. 1291*, Cambridge, Cambridge University Press.

RILEY-SMITH, Jonathan, 1973, *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem, 1174-1277*, New York: Macmillan.

———. 1986, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

———. 1997, *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge, England, Cambridge University Press.

———. 2003, «Islam and the Crusades in History and Imagination, 8 November 1898 –11 September 2001»: *Crusades* 2, 151-67.

——— (ed.), 1995, *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford, Oxford University Press.

ROBBINS, Rossell Hope, 1959, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, Crown.

ROBERTSON, John M., 1902, *A Short History of Christianity*, London, Watts & Co.

ROSEN, Edward, 1971, *Three Copernican Treatises* (3ª ed.), New York, Octagon Books.

ROSENBERG, Nathan – BIRDZELL Jr., L. E., 1986, *How the West Grew Rich*, New York, Basic Books.

ROTH, Cecil, [1964] 1996, *The Spanish Inquisition*, New York, Norton.

ROTH, Norman, 2002, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press.

RUDOLPH, Kurt, 1987, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, HarperSanFrancisco.

RUETHER, Rosemary Radford, 1974, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, Seabury Press.

———. 1998, *Women and Redemption*, Minneapolis, Fortress Press.

RUNCIMAN, Steven, 1951, *A History of the Crusades* (3 vols.), Cambridge, Cambridge University Press.

RUSSELL, Bertrand, 1959, *Wisdom of the West*, New York, Doubleday.

RUSSELL, Jeffrey Burton, 1965, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley, University of California Press.

———. 1971, *Religious Dissent in the Middle Ages*, New York, Wiley.

———. 1997, *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*, Westport, CT, Praeger.

RUSSELL, Josiah Cox, 1958, «Late Ancient and Medieval Populations»: *Transactions of the American Philosophical Society* 48/3, 3-152.

———. 1972, *Medieval Regions and Their Cities*, Newton Abbot (UK), David & Charles.

RYCHLAK, Ronald J., 2000, *Hitler, the War, and the Pope*, Huntington, IN, Our Sunday Visitor.

SAGAN, Carl, 1996, *The Demon-Haunted World*, New York, Ballantine Books [trad. esp., *El mundo y sus demonios*, Ediciones B, Barcelona 1997].

SALZMAN, Michael, 1990, *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354*, Berkeley, University of California Press.

SAMPSON, Philip J., 2001, *6 Modern Myths about Christianity & Western Civilization*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press.

SÁNCHEZ, José, 1987, *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.

SANDERS, J. T., 1987, *The Jews in Luke-Acts*, Philadelphia, Fortress Press.

SCARANO, Francisco A., 1998, «Spanish Caribbean», en DRESHER – ENGERMAN (eds.), 1998, 137-42.

SCHACHNER, Nathan, 1938, *The Medieval Universities*, New York, Frederick A. Stokes.

SCHAFER, Judith Kelleher, 1994, *Slavery, the Civil Laws, and the Supreme Court of Louisiana*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

SCHÄFER, Peter, 1997, *Judeophobia: Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

———. 2007, *Jesus in the Talmud*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

SEAVER, James Everett, 1952, *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-428)*, Lawrence, University of Kansas Press.

SEZNEC, Jean, 1972, *The Survival of the Pagan Gods*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

SHAPIN, Steven, 1996, *The Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press.

SHAPIRO, Barbara J., 1968, «Latitudinarism and Science in Seventeenth-Century England»: *Past and Present* 40, 16-41.

SHEA, William R., 1986, «Galileo and the Church», en David C. LINDBERG – Ronald L. NUMBERS (eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, University of California Press, 114-35.

SHERIDAN, Richard B., 1974, *Sugar and Slavery: An Economic History of the British West Indies,1623- 1775*, Aylesbury, England, Ginn and Company.

SHIRER, William L., [1960] 1990, *The Rise and Fall of the Third Reich*, New York, Simon and Schuster.

SIBERRY, Elizabeth, 1995, «Images of the Crusades in the Nineteenth and Twentieth Centuries», en Jonathan RILEY-SMITH (ed.). *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford, Oxford University Press, 365-85.

SIVAN, Emmanuel, 1973, *Modern Arab Historiography of the Crusades*, Tel Aviv, Tel Aviv University, Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies.

SMALLWOOD, E. Mary, 1981, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Leiden, E. J. Brill, reimpresión corregida.

———. 1999, «The Diaspora in the Roman Period before CE 70», en William HORBURY – W. D. Davies – John STURDY (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 168-91.

SOMBART, Werner, 1902, *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, Duncker & Humblot.

SONTAG, Susan, 1964, *Against Interpretation*, New York, Farrar, Straus, Giroux.

SOUTHERN, R. W., 1970a, *Medieval Humanism and Other Studies*, New York, Harper Torchbooks.

———. 1970b, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, London, Penguin Books.

SPIELVOGEL, Jackson J., 2000, *Western Civilization* (4ª ed.), Belmont, CA, Wadsworth.

STARK, Rodney, 1996, *The Rise of Christianity*, Princeton, NJ, Princeton University Press [trad. esp., *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Trotta, Madrid 2009].

———. 2001, *One True God: Historical Consequences of Monotheism*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

———. 2003a, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

———. 2003b, «Upper-Class Asceticism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints»: *Review of Religious Research* 45, 5-19.

———. 2004, *Exploring the Religious Life*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

———. 2005, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, New York, Random House.

———. 2006, *Cities of God*, San Francisco, HarperSanFrancisco.

———. 2007, *Discovering God: A New Look at the Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*, San Francisco, HarperOne.

———. 2011, *The Triumph of Christianity*, New York, HarperCollins Publishers.

———. 2014, *How the West Won*, Intercollegiate Studies Institute.

STONE, Lawrence, 1964, «The Educational Revolution in England, 1560-1640»: *Past & Present* 28, 41- 80.

———. 1972, *The Causes of the English Revolution*, New York, Harper & Row.

STRAUSS, Gerald, 1975, «Success and Failure in the German Reformation»: *Past and Present* 67, 30-63.

———. 1978, *Luther's House of Learning*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

SWEET, William Warren, 1939, *Religion on the American Frontier, 1783-1850: The Congregationalists*, Chicago, University of Chicago Press.

TALLETT, Frank, 1991, «Dechristianizing France: The Year II and the Revolutionary Experience», en Frank TALLETT – Nicholas ATKIN (eds.), *Religion, Society and Politics in France Since 1789*, London, Hambledon Press, 1-28.

TANNENBAUM, Frank, [1946] 1992, *Slave and Citizen*, Boston: Beacon Press [trad. esp., *El negro en las Américas: Esclavo y ciudadano*, Paidós, Buenos Aires 1968].

THOMAS, Hugh, 1977, *The Spanish Civil War* (ed. rev.), New York, Harper & Row [trad. esp., *La guerra civil española* (2 vols.), Debolsillo, Barcelona 2003].

———. 1997, *The Slave Trade*, New York, Simon and Schuster.

THOMAS, Keith, 1971, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Charles Scribner's Sons.

TRETHOWAN, W. H., 1963, «The Demonopathology of Impotence»: *British Journal of Psychiatry* 109, 341-47.

TREVOR-ROPER, H. R., [1969] 2001, *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change*, Indianapolis, IN, Liberty Fund.

TURLEY, David, 2000, *Slavery*, Oxford, Blackwell.

TYERMAN, Christopher, 2006, *God's War: A New History of the Crusades*, Cambridge, MA, Belknap Press.

WATSON, Alan, 1989, *Slave Law in the Americas*, Athens, University of Georgia Press.

WEBER, Max, 1904-05, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Scribner [trad. esp., *La* ética *protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid 2001].

WELLS, Peter S., 2008, *Barbarians to Angels: The Dark Ages Reconsidered*, New York, W. W. Norton.

WHITE, Lynn, Jr., 1940, «Technology and Invention in the Middle Ages»: *Speculum* 15, 141-56.

———. 1962, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, Oxford University Press [trad. esp., *Tecnología medieval y cambio social*, Paidós, Barcelona 1984].

WHITECHAPEL, Simon, 2002, *Flesh Inferno: Atrocities of Torquemada and the Spanish Inquisition*, New York, Creation Books.

WHITEHEAD, Alfred North, [1925] 1967, *Science and the Modern World*, New York, Free Press.

———. [1929] 1979, *Process and Reality*, New York, Free Press.

WILKEN, Robert L., 1983, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley, University of California Press.

WILLIAMS, Arthur Lukyn, 1935, *Adversus Judaeos*, Cambridge, Cambridge University Press.

WILLIAMS, Michael Allen, 1996, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

WITHERINGTON, Ben, III, 2006, *What Have They Done with Jesus?* San Francisco, Harper SanFrancisco.

WRIGHT, N. T., 2003, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis, Fortress Press.

———. 2006, *Judas and the Gospel of Jesus*, Grand Rapids, Baker Books.

YAKOVLEV, Alexander N., 2002, *A Century of Violence in Soviet Russia*, New Haven, CT, Yale University Press.

YAMAKI, Kazuhiko, 2001, *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for a Modern Age*, New York, Routledge.

ZIEGLER, Philip, 1971, *The Black Death*, New York, Harper Torchbooks.

ZUCCOTTI, Susan, 2002, *Under His Very Windows: The Vatican and the Holocaust in Italy*, New Haven, CT, Yale University Press.

Procedencia de las ilustraciones

[*1] Prólogo: *Caza española de indios*. © British Library Board. All Rights Reserved / Bridgeman Images.

[*2] Capítulo 1: Adolf Hitler (1889-1945), como jefe del Partido Nacionalsocialista, acompañado del embajador del Vaticano. Universal History Archive / UIG / Bridgeman Images.

[*3] Capítulo 2: *Comienzo del Evangelio de Tomás*, Código II de Nag Hammadi; siglo IV d.C.; *ca*. 350; tinta sobre papiro / Museo Copto de El Cairo, Egipto / Photo ©Zev Radovan / Bridgeman Images.

[*4] Capítulo 3: Giovanni d'Alemagna, *Santa Apolonia destruye un ídolo pagano, ca*. 1442/1445, Pintura al temple sobre tabla, 59.4 x 34.7 cm. National Gallery of Art, Washington, DC, Colección Samuel H. Kress / Imagen cortesía de la Junta Directiva, National Gallery of Art.

[*5] Capítulo 4: *Monjes en oración*, detalle del Tránsito de San Nicolás, escena de las *Historias de san Nicolás de Tolentino*, 1320-1325, fresco de autor desconocido, Capilla de San Nicolás, Basílica de San Nicolás de Tolentino, Italia, siglo XIV / De Agostini Picture Library /A. Dagli Orti / Bridgeman Images.

[*6] Capítulo 5: *Los cuatro jefes de la primera cruzada* (grabado), Escuela francesa (siglo XIX) / Colección privada / © Look and Learn / Bridgeman

Images.

[*7] Capítulo 6: *Tercer grado de tortura de la Inquisición*, grabado de L. C. Stadler, publicado por Cadell & Davies, London, c. 1813 (grabado de color), Escuela inglesa (siglo XIX) / Colección privada / Colección Stapleton / Bridgeman Images.

[*8] Capítulo 7: *Galileo Galilei, astrónomo, filósofo y físico italiano, encarcelado por sus ideas científicas, ca* 1620. Publicación original: People Disc-HD0131 / Foto de Hulton Archive / Getty Images.

[*9] Capítulo 8: *Sacerdote con un joven criado español y un esclavo* (grabado a color), Escuela francesa (siglo XVI) / Biblioteca Nacional, París, Francia / Bridgeman Images.

[*10] Capítulo 9: *El Generalísimo Franco* (izquierda de la imagen) *visita oficialmente a Tedeschini, Legado Papal.* Foto de Dmitri Kessel / LIFE Picture Collection / Getty Images.

[*11] Capítulo 10: *Lutero clavando sus «Tesis» en la puerta de la iglesia del Castillo de Wittemberg.* Ilustración de *The History of Protestantism*, de James Aitken Wylie (1808-90), publicado en 1878 (grabado), Escuela inglesa (siglo XIX) / Colección privada / Colección Stapleton / Bridgeman Images.